Ph. Pz. 107 f

Baur

Bayerische Staatsbibliothek
<36646952030019

Luthers Schrift Von der Freiheit eines Christenmenschen

(de libertate christiana)

nach Entstehung, Inhalt und Bedeutung

dargestellt und entwickelt.

Ein Beitrag zum Verständniß Luthers und des lutherischen Protestantismus.

Von

August Baur,

evangel. Pfarrer in Sontheim auf der schwäb. Alb.

Zürich.

Druck und Verlag von Friedrich Schultheß.

1876.

489 B

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Luthers Traktat „von der Freiheit des Christenmenschen“ als ein Hauptprogramm der Reformation nachgewiesen von einem jüngeren Theologen, welcher, von meiner Glaubenslehre angezogen, mir nahe getreten ist, will ich gerne ins Publikum einführen helfen, obgleich ich bisher ähnliche Wünsche immer unerfüllt gelassen habe. Theils spreche ich die persönliche Bedeutung nicht an, welche in solchem Einführen vorausgesetzt scheint; theils mag auch bisweilen der Einzuführende im speciell bearbeiteten Gebiete besser zu Hause sein als der Einführende. Obgleich dieses im vorliegenden Falle unstreitig zutrifft, und Herr Pfarrer August Baur schon durch sein Buch über die Volksschriftenliteratur der Reformationszeit sich ausgewiesen hat, kann ich doch eine vom Verleger und Autor gewünschte Bevorwortung nicht bloß nicht ablehnen, sondern nur mit vollster Freudigkeit übernehmen. Ich habe dem gediegenen Inhalt dieser Schrift, ihrem tiefen Eindringen in Luthers Reformatorgeist, ihrer klaren, erschöpfenden Ausführung, die überall den korrekten Ausdruck dem fließenden vorzieht, so viele Förderung im vollen Verständniß dieses hochherzigen und tiefgeschöpften Reformationsprogrammes zu verdanken, daß ich gerne auch Andere hinweise auf ein Buch, an welchem sie sich erfreuen werden. Wenn Lang's Charakterbild Luthers hier sowohl Ergänzung als Berichtigung findet, so würde niemand weniger darüber gezürnt haben, als der so plötzlich aus reicher Wirksamkeit Dahingeraffte. Denn nur freuen müßte er sich über das Hervorheben vielleicht des gediegensten Reformationsprogrammes, welches jemals aufgetaucht — und doch nur zu sehr übersehen geblieben ist.

Möge der Verfasser uns mehr derartige Früchte schenken!

Zürich, 1. März 1876.

Dr. A. Schweizer, Prof.

Vorrede des Verfassers.

Den freundlichen Worten, mit welchen Herr Professor Dr. theol. Alexander Schweizer, der hochverehrte Gelehrte, dem ich in Folge so reicher Anregung durch seine Schriften wie durch lebendigen persönlichen Verkehr zum innigsten Danke verpflichtet bin, vorliegende Arbeit in die Welt einzuführen die Güte hat, erlaube ich mir wenige Zeilen noch beizufügen.

Die Ueberzeugung von der grundlegenden Bedeutung der Schrift Luthers „de libertate christiana" für die Beurtheilung seiner Person und seines Wirkens, wie für die Erkenntniß des Protestantismus stand mir längst fest, noch ehe ein fremdes Urtheil auf mich einwirkte. Sie wurde aber glänzend bestätigt durch das Urtheil des nun leider viel zu früh der Wissenschaft und dem Leben entrissenen Germanisten und Kulturhistorikers Heinrich Rückert in Breslau (Gottschall's „Neuer Plutarch" I. S. 1—79), und, nachdem mein Manuskript schon abgeschlossen war, durch die Würdigung, welche Albrecht Ritschl im ersten und insbesondere dritten Bande seiner „christlichen Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung" dem Traktat Luthers zu Theil werden läßt. Dort heißt es Band III. S. 436:

> „Die theoretische, aber auch die praktische Lage des Protestantismus würde günstiger sein, wenn die Sammler des Konkordienbuches die Einsicht gehabt hätten, um Luthers Traktat *de libertate christiana* (aber eben im lateinischen Text) unter die symbolischen Bücher der evangelischen Kirche aufzunehmen. Wir sind aber nicht nur berechtigt, diese früh verschüttete Quelle des gesunden evangelischen Christenthums für alle Zwecke desselben wieder in Fluß zu setzen, sondern wegen der Auktorität des Neuen Testamentes sind wir auch dazu verpflichtet."

Ritschl's Wort rechtfertigt mein Unternehmen nicht nur im Allgemeinen, sondern auch in seinen einzelnen Theilen, z. B. in der kombinatorischen Entwicklung des Inhalts der Schrift nach dem lateinischen und deutschen Text, und in der Skizze des Schlußabschnittes — denn mehr als eine Skizze soll's nicht sein — welcher die Bedeutung des Traktats für den Inhalt des Protestantismus ins Licht stellt.

Das vielleicht der Anfechtung unterliegende Recht, aus dem Traktat, obwohl er eine erbauliche Schrift ist, einen Lehrgehalt zu entwickeln, fließt für mich ebensowohl aus der Schärfe der Begriffe in der lateinischen Ausgabe, als auch aus der analogen anerkannten Behandlung gleichartiger Schriften Neuen Testaments, wird aber aus der lehrbegrifflichen Bearbeitung selbst einleuchten.

Möge meine Arbeit nach ihrem bescheidenen Theil dazu beitragen, „die früh verschüttete Quelle des gesunden evangelischen Christenthums für alle Zwecke desselben wieder in Fluß zu setzen", wozu „wir nicht nur berechtigt" im Gegensatz zur orthodoxen Erstarrung des Protestantismus in der Gestalt vorzüglich, die sich ohne alles Recht den Namen des „echten Lutherthums" und der „reinen Lehre" anmaßt, „sondern auch wegen der Auktorität des Neuen Testamentes", d. h. gegen die Auktorität der späteren, einseitig theologisch-doktrinären Bekenntnißschriften „verpflichtet sind".

Während des Druckes ist H. Lang in Zürich, gegen dessen Charakterbild Luthers meine Arbeit sich fast durchaus polemisch verhält, überraschend schnell aus diesem Leben und aus einer umfassenden Wirksamkeit heraus abgerufen worden. Indem ich dieses seines Heimganges erwähne, drängt es mich, öffentlich auszusprechen, wie sehr auch ich den Tod dieses meines Gegners beklage und wie gerne ich eine freundschaftliche Verständigung mit ihm über den Gegenstand dieser Arbeit gesucht hätte.

Sontheim, Post Feldstetten, Württemberg, im Februar 1876.

August Baur.

Namensverzeichniß.

(Die Zahlen bedeuten die Seite.)

Inhaltsverzeichniß.

Erster Theil.

Einleitung zum geschichtlichen Verständniß von Luthers Traktat: de libertate christiana.

Zweiter Theil.

Der Inhalt des Traktates: von der Freiheit eines Christenmenschen.

Dritter Theil.

Die geistige Bedeutung des Traktates für die Theologie und Kirche Luthers und der Reformation.

Erster Theil.

Einleitung zum geschichtlichen Verständniß von Luthers Traktat: de libertate christiana.

I. Die Stellung des Traktats innerhalb der reformatorischen Bewegung.

Für die umfassende Kenntniß der reformatorischen Bewegung des 16. Jahrhunderts insbesondere in Deutschland nach ihrem Geist und Charakter ist das Werk von Karl Hagen[1] immer noch unentbehrlich; denn es verfolgt, im Gegensatz zu einer rein kirchlichen oder auch rein politischen Auffassung der Bewegung, die Absicht, die uranfängliche Tendenz der Reformation in ihrem ganzen Umfang und ihrer ganzen Tiefe darzustellen, welche beide viel bedeutender und großartiger seien, als die kirchliche Auffassung gemeinhin lehre. Denn der Protestantismus, wie er sich in dem neuen symbolischen Dogma und in den neuen Kirchen ausspreche, bringe bei weitem nicht die ganze Fülle und Tiefe der uranfänglichen Bewegung zum Ausdruck, sei vielmehr mehr oder minder ein Abfall von der ursprünglichen freien Bewegung[2]. Es ist nun wohl außer allem Zweifel, daß die Reformation in ihren ersten, lebendigsten und frischesten Anfängen durchaus nicht auf die Umgestaltung der kirchlich-religiösen Verhältnisse sich beschränkte, noch sie in der Weise beabsichtigte, wie sie später in der symbolischen Fassung des Dogma's und in den kirchlichen Neubildungen sich fixirte, daß sie vielmehr auf alle Zweige des deutsch-volksthümlichen Kulturlebens

[1] Deutschlands literarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter, Erlangen 1841—44, insbesondere Bd. II. u. III. auch unter dem Titel: Geist der Reformation und seine Gegensätze.

[2] A. a. O. Bd. II. Vorrede IX.

sich bezog, um sie nach neuerkannten Principien umzuformen. In diesem Sinne war für die nationale Seite der Bewegung Luthers gewaltige Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation" ein großartiges Programm, welches aber weder quantitativ an der ganzen Nation, noch qualitativ an dem Theile derselben, der sich der Reformation zuwandte, in irgend einer befriedigenden Weise in Erfüllung gegangen ist. Wie für diesen Theil der reformatorischen Erhebung, so suchen wir mit Recht auch für den religiös-christlichen nach einem Programm von derselben Bedeutung, wie sie obgenannte Schrift Luthers hat, von welchem dann die symbolisch-dogmatische Fixirung und kirchlich-rechtliche Verfestigung nur eine unvollkommene Erfüllung wäre. Wir suchen aber bei Hagen, trotzdem daß er „den Geist der Reformation" darzustellen bestrebt ist und eine in Betreff der Bewegung allumfassende Aufgabe sich setzt, vollständig umsonst. Dieses Fehlen läßt nur die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten: entweder fehlt für die religiös-kirchliche Seite eine solche principielle Schrift, wie wir sie an Luthers Aufruf „an den christlichen Adel" haben, ganz — und in diesem Falle wäre es eine unvermeidliche Folgerung, daß die religiöse Bewegung nicht im Mittelpunkt des ganzen Geistesgehaltes der Reformation steht; oder wir besitzen eine solche grundlegende, die Principien und Ideen des religiösen Umschwungs verkündigende Hauptschrift: und dann bedarf Hagens Darstellung nothwendigerweise einer Ergänzung und Vervollkommnung, welche aber zugleich nicht bloß eine Bereicherung, sondern eine vollständige Umänderung der Hagen'schen Anschauung und Charakteristik des Geistes der Reformation und ihrer Gegensätze sein wird.

Denn wenn auch Hagen die religiös-christliche Seite der Reformation durchaus nicht übersieht, ja sie in ziemlicher Ausführlichkeit behandelt, so ist an der Art und Weise, wie er dieselbe zur Anschauung bringt, doch das mangelhaft, daß seine Belege für seine Charakteristik der neuen religiösen Ideen zu sehr nur herausgerissene, vereinzelte Sätze theils aus Luthers Schriften, noch mehr aber aus denen seiner Anhänger sind, und daß die aus den letzteren angezogenen Stellen ihrem Ursprung nach bei weitem zum größten Theile aus einer Zeit stammen, in welcher die Bewegung schon länger in lebendigen Fluß gekommen war[3]. So fehlt dieser Seite

[3] Luthers Hauptschriften, wie sie unten genannt werden, stammen alle aus dem Jahre 1520 (Sommer und Herbst), dagegen die von Hagen in seinen Belegen angeführten Schriften eines Wenzeslaus Link, Matthäus Zell, Eberlin erst aus den Jahren 1521—1524, also aus einer Zeit, in welcher Luthers Hauptschriften schon ihre Wirkung gethan hatten.

der Reformation bei Hagen das einheitliche Centrum, welches für den nationalen und socialen Charakter derselben in Grund legender Weise in dem Aufruf „an den Adel“ gegeben ist. Es ist das aber nicht ein in den objektiven Verhältnissen gelegener Mangel, sondern ein Fehler der Darstellung Hagens überhaupt, den wir alsbald entdecken können, sobald wir genauer untersuchen, welchen Gebrauch Hagen von Luthers Schriften macht und welches Urtheil über die Bedeutung der Person Luthers für die ganze Reformation aus diesem Gebrauch sich ergibt.

Auffallend ist in dieser Hinsicht, daß Hagen in seinem sonst durch glänzende Kenntniß der reformatorischen Literatur ausgezeichneten Buche Luthers berühmte Schrift „von dem Papstthum zu Rom wider den Franciskaner Alveld“ nur ganz nebenbei, die gewaltige Invektive „von der babylonischen Gefangenschaft“ nur andeutungsweise, endlich aber den allerwichtigsten Traktat „von der Freiheit eines Christenmenschen“, ebenfalls im Jahr 1520 erschienen, gar nicht erwähnt und gar nicht zu kennen scheint. Während er so die Thätigkeit Luthers in religiös-kirchlicher Hinsicht nicht in ihrem Umfang und ihrer Tiefe würdigt, beschränkt sich ihm Luthers Bedeutung vorzüglich auf seine Anregung, welche er in seiner Schrift: „An den christlichen Adel“ gab. Die Folge davon ist, daß der religiöse Charakter der Bewegung im großen Ganzen zurücktritt, weil für diesen Theil es für Hagen an einem principiellen Anstoß, einem durchschlagenden Programm fehlt; mit der religiösen Seite aber auch die Person Luthers; denn indem die Thätigkeit Luthers als Deutscher in socialer und politischer Hinsicht in besonderem Maße betont wird, wird Luther vorzugsweise zu einem politischen Helden, zu einem Genossen Huttens und Sickingens; indem aber jene den trotz seiner feurigen Schrift „an den Adel“ doch durch und durch conservativ und loyal gesinnten Luther durch ihr Drängen auf gewaltsame Verwirklichung der gemeinsamen Ideen überragen, muß sich nach Hagens ganzer Anschauung Luther in seiner Bedeutsamkeit noch unter Hutten stellen, indem ihm, dem allerdings gewaltigen Manne des Wortes, doch die Energie der kraftvollen, raschen That abgehe. Hätte aber Hagen die genannten Schriften Luthers gehörig gewürdigt, insbesondere den Tractat über die christliche Freiheit — und eine besondere Würdigung und Berücksichtigung hätte diese Schrift um so mehr verdient, als, wie wir unten sehen werden, sie als das eigentlichste, persönlichste Glaubensbekenntniß Luthers anzusehen ist —, so hätte sich Hagen der Erkenntniß gewiß nicht verschließen können, einerseits daß die Reformation als religiös-kirchliche Bewegung einen besondern Kreis mit einem ganz bestimmten Centrum bilde innerhalb des großen Ganzen, und daß andererseits eben Luther

mit seinen obgenannten Schriften, insbesondere mit der letzten, im Centrum dieses Kreises stehe. Aber auch andere Historiker der Reformationszeit haben die Berücksichtigung jener auf das religiös-kirchliche Gebiet bezüglichen Schriften Luthers versäumt. Wenn Ranke[4] es für nöthig findet, die reformatorischen Grundgedanken eines Wesel, Wessel und Goch darzustellen, so müssen wir uns billig verwundern, daß er dieselbe Ehre nicht auch Luther und seinen christlichen Grundideen, wie sie in seinem Selbstbekenntniß „de libertate christiana" niedergelegt sind, widerfahren ließ. In ähnlicher Weise hat auch Häusser[5] und Souchay[6], von andern zu schweigen, die Rücksichtnahme auf genannte Schrift versäumt. Es hilft gegen diesen Vorwurf die Entschuldigung nichts, daß Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" eine theologische Schrift und ihre Berücksichtigung in das Gebiet der Kirchen- und Dogmengeschichte zu verweisen sei. Denn einmal läßt sich im ganzen Verlauf der Reformationsgeschichte und am allerwenigsten im Beginne derselben, wo die leitenden Ideen und Grundprincipien der Bewegung zu Tage treten, Kirchen- und politische Geschichte Deutschlands in abstracto von einander trennen, noch weniger aber die Person Luthers, die sowohl für die politisch-nationale Bewegung durch die Schrift „an den christlichen Adel", als auch für die christlich-kirchliche durch den Traktat „von der Freiheit eines Christenmenschen" die ursprüngliche Quelle ist, in eine religiöse und eine politische Persönlichkeit spalten; wir haben vielmehr unter vollständiger Behauptung dieser Unmöglichkeiten ein Recht und eine Pflicht, sowohl die Stellung der Schrift de libertate christiana zu den übrigen ersten Hauptschriften Luthers religiösen Inhalts, als auch, worauf es hier in besonderem Maße ankommt, ihr Verhältniß zu der von Hagen einseitig hervorgehobenen national-politischen Schriftstellerei Luthers in dem Aufruf „an den christlichen Adel" zu untersuchen und zu entwickeln.

Vergleichen wir die drei Schriften des Jahres 1520: „Von dem Papstthum zu Rom wider den Franciskaner Alveld", „de captivitate Babylonica" und „von der Freiheit eines Christenmenschen", so können wir keinen Augenblick im Zweifel sein, daß die beiden ersteren, wie sie

---

[4] Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation. 3te Aufl. Bd. I. S. 220 ff. — Wie unmöglich eine richtige Erkenntniß und Würdigung von Luthers Gegensatz gegen Zwingli ohne Kenntniß der „Freiheit ꝛc." ist, wird aus unserem letzten Abschnitt hervorgehen. — Dies nicht oder weniger gegen Ranke, als hauptsächlich gegen H. Lang.

[5] L. Häusser, Geschichte des Zeitalters der Reformation, Berlin 1868.

[6] Souchay, Deutschland während der Reformation, Frankfurt 1868.

zeitlich einander am nächsten stehen, so auch sachlich zusammengehören, während die letztere Schrift für sich eine besondere Klasse bildet. Denn die ersteren Schriften sind wesentlich niederreißender, polemischer, antithetischer Natur, während Luther in der dritten durch Darlegung seines eigenen Glaubens, seiner eigenen christlichen Heilserfahrung aufbauen, etwas durch und durch Positives geben will, — entsprechend dem ganzen Charakter Luthers, vermöge dessen er, wie Heinrich Rückert[7] trefflich sagt, „in der zerstörenden Seite seiner Aufgabe nach wie vor eine ihm von Gott auferlegte Last sah, dagegen die Freudigkeit seiner Seele sich erst da offenbarte, wo es galt, etwas Positives an die Stelle des Negativen zu schaffen". Diese positive Leistung aber bestand in seiner „Freiheit eines Christenmenschen", um mich der Worte unparteiischer Beurtheiler und Kenner zu bedienen, nach Gieseler[8] darin, daß „Luther mit hoher Begeisterung die vergessenen Grundlehren des Evangeliums entwickelte". Mit diesem Zeugniß stimmt dasjenige von Otto Pfleiderer[9] vollständig überein: „Der Protestantismus hat in seiner Grundlehre vom rechtfertigenden Glauben die äußerliche Heilsvermittlung der Kirche, die sich als neue Mittlerin und zugleich Scheidewand zwischen Gott und Menschen gestellt hatte, beseitigt und das wahrhaft evangelische Princip der Versöhnung mit Gott in seiner Unmittelbarkeit und Innerlichkeit wieder hergestellt, ebendamit auch die verschüttete Quelle wahrhaft christlicher Moral wieder aufgedeckt. Dieses beides ist mit wahrhaft reformatorischer Kraft, Klarheit und Wärme in jener Schrift Luthers „von der Freiheit des Christenmenschen", welche als Absagebrief an Rom zugleich das Programm des Protestantismus in gedrängter Kürze aufstellt, ausgesprochen". Ebenso[10] behauptet derselbe Theologe: „in dieser Schrift sei das erste Mal das christliche Moralprincip so rein erkannt worden". Wir könnten diese Aeußerungen noch durch viele andere vermehren, insbesondere durch das Urtheil, das einer der gelehrtesten Kenner von

---

[7] Neuer Plutarch, herausgegeben von R. Gottschall, Bd. I. Rückert, Martin Luther S. 1—78, das Beste, was mir über Luther in die Hände gekommen ist. Die angeführte Stelle S. 41. — Eine vortreffliche Ausgabe der drei großen reformatorischen Schriften Luthers aus dem Jahre 1520 hat Lic. theol. Lemme in Berlin veranstaltet. Gotha, A. F. Perthes 1875, XIII. 215.

[8] Kirchengeschichte III. 1. S. 88.

[9] Moral und Religion. Leipzig, Fues 1872, S. 120 § 68. — A. Ritschl hat in seiner Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung Bd. I. über unsern Traktat weniger, dagegen Bd. III. S. 147 ff. mit voller Emphase über die Bedeutung des Traktats sich ausgesprochen.

[10] A. a. O. S. 126. Vergl. auch desselben Verfassers Werk: Der Paulinismus, Leipzig, Fues 1873, S. 219 Anm.

Luthers Leben und Charakter, Dr. Julius Köstlin[11], in seinem „Leben Luthers“ so trefflich über Inhalt und Bedeutung des Traktats gefällt hat; aber alle Aeußerungen von Kahnis[12] bis Heinrich Lang[13] stimmen überein in der Anerkennung des großartig positiven und christlichen Gehaltes desselben, sehen in ihm das bedeutsamste religiös-christliche Programm der Reformation, das als solches Grund und Ziel der Bewegung nach ihrer religiösen Seite hin mit ebenso großer Klarheit als Tiefe und Innigkeit zusammenfaßt und ausspricht. Und doch haben wir damit die hohe geschichtliche Bedeutung der Schrift noch nicht vollständig erkannt und gewürdigt, sondern vielmehr nur ihre centrale Stellung zu dem religiösen Theil der Bewegung, noch nicht zu dem großen Ganzen erfaßt. Es ist wohl ganz richtig, wenn man mit den genannten drei Schriften oder wenigstens mit den beiden letzteren die politisch-nationale „an den christlichen Adel“ zusammenfaßt und etwa mit Julius Köstlin[14] den bedeutungsvollen Zusammenhang der drei unter einander in Folgendem findet: „In der ersten („an den christlichen Adel“) hat Luther die Christenheit insgemein zum Kampfe gerufen gegen jene schmählichen äußeren Mißbräuche und Anmaßungen des Papstes und des Standes, der allein des geistlichen und priesterlichen Charakters sich rühmte. In der zweiten enthüllt und zerstört er die geistlichen Bande, womit jene in ihren Gnadenmitteln die Seelen knechteten. In der dritten endlich ist er auf die tiefsten letzten Fragen über das Verhältniß der christlichen Seele zu ihrem Gott und Erlöser und über den Weg und das Wesen ihres Heiles zurückgegangen“. Nur wäre es unrichtig, wollte man diesen Stufengang von der Polemik, von der Bestreitung des Unhaltbaren und Unchristlichen zur Position des Christlichen in die Seele, in das Gemüth Luthers selber übertragen. Nein, im Gegentheil — wie wir dieß unten aus Luthers Aeußerungen selber noch zeigen werden —: es führen uns Baurs[15] scharfsinnige Auffassung und noch mehr Heinrich Rückerts[16] geistvolle Auseinandersetzung zu der klaren Erkenntniß, daß die Thesis in dem Traktat „von der Freiheit rc.“ das gemüthliche und logische Prius zu den antithetischen Schriften religiös-christlichen Inhalts, ja auch zu dem politisch-nationalen Sermon „an den christlichen Adel“ war.

---

[11] Luthers Leben und Werke. Elberfeld, Friedrichs 1875. 2 Bände. Bd. I. S. 382—396.

[12] Die deutsche Reformation. Leipzig, Dörffling u. Franke, Bd. I. 1872.

[13] Martin Luther, ein religiöses Charakterbild. Berlin, Reimer 1870.

[14] A. a. O. Bd. I. S. 395.

[15] Kirchengeschichte. Bd. IV. S. 49.

[16] Neuer Plutarch a. a. O. S. 41.

Baur sagt: „Diese Schrift zeigte Luther seinen Feinden gegenüber in seiner wahren Würde und warf auf alles, was sie zu seiner Unterdrückung thaten und versuchten, die beschämendste Verachtung zurück.“ Demgemäß findet Baur ein unmittelbares Band, welches unsern Traktat mit den anderen, den Streitschriften verknüpft, darin, daß er aufzeigen sollte, welche innere positive Ueberzeugung es sei, aus welcher heraus Luther sich zu seiner polemischen, angreifenden, niederreißenden Thätigkeit gedrungen fühle, daß eine wirkliche positive Ueberzeugung, nicht die negative Zerstörungslust, etwa der Willkür, des Ehrgeizes und an was sonst der Haß der Feinde herum rathen mochte, ihn zu seinem Zerstören treibe. Wie schon gesagt, dürfen wir aber von diesem Verhältniß, in welchem das Glaubensbekenntniß Luthers zu den Streitschriften steht, auch den Aufruf „an den christlichen Adel“ nicht ausschließen. Rückert, der wohl mit allem Recht nur die beiden Schriften „an den christlichen Adel“ und „von der Freiheit eines Christenmenschen“ als eigentliche Volksschriften gelten lassen will, spricht sich hierüber folgendermaßen aus: „Zwei unter den Schriften desselben Jahres (1520), an dessen Schlusse er das dem leiblichen Auge faßbare Feuersiegel auf seinen und seines Volks ewigen Abfall von Rom und der römischen Kirche drückte, beide nur wenige Monate nach einander im Sommer und Herbst rasch in die deutsche Welt geworfen, müssen das eigentliche Manifest der deutschen Nation heißen. Sie sind beide zusammen erst die begriffsmäßig korrekte und vollständige Ausführung der uralten und unverjährten Forderungen, welche die deutsche Volksseele an ihre Religion erhob, also auch an das Christenthum, wenn es sich für befähigt halten durfte, die wahre und natürliche Religion der Deutschen zu sein und nicht bloß eine durch weltgeschichtlichen Zufall importirte, durch List, Gewalt und Ungeschick unnatürlich befestigte und geschützte Knechtschaft des Leibes und Geistes. Deshalb müssen diese beiden stets als eins gelten, die Schrift „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“, und die andere in ihrer deutschen Fassung als das eigentliche Original gegenüber ihrer äußerlich etwas älteren lateinischen Bearbeitung sich ankündigende „von der Freiheit eines Christenmenschen“.“ Das Verhältniß beider aber faßt Rückert so auf, daß „die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen die Begründung und Vorbereitung jener „„an den christlichen Adel deutscher Nation““ ist.“ Sie ist „Luthers und damit auch das echt deutsche Ideal der christlichen Freiheit“. „Er selbst durfte glauben, daß er damit nicht bloß eine momentane Wallung seines begeisterten Gemüthes, sondern den festen und in jeder Art von Anfechtung erprobten Kern seines Wesens, seiner Persönlichkeit ausspreche. Daß er

auch an alle andern christlichen Seelen, an seine ganze deutsche Nation dieselbe Forderung stellte, war, nachdem er ein für alle Mal sein Gewissen für sie eingesetzt hatte, für ihn eine logische Nothwendigkeit. Doch wenn er auch für sich selbst durch die Berufung auf sein Gewissen, seinen Glauben, seine Thaten und Leiden sein Recht zu einer Gleichstellung des Einen mit der Gesammtheit bewies, so wäre das noch immer keine vor dem Tribunal der Weltgeschichte gültige Beweisführung. Aber es wurde eine solche, weil er in sich und seiner Eigenart zugleich das innerste Lebensgeheimniß des deutschen Volksgeistes offenbarte." So ist nach dieser gewiß ebenso schönen, als unanfechtbaren Beurtheilung nicht eines Theologen, sondern eines Kulturhistorikers unser Traktat zugleich und unzertrennlich ein Erzeugniß, ein Ausfluß christlichen und deutschen Geistes; er bezeichnet die Neugeburt des deutschen Volksgenius, die Verklärung des deutschen Gemüths durchs Christenthum. Daher ist die Schrift bei weitem zu erhaben, um nur Gegenstand für theologisch-dogmatische Diatriben zu sein; sie ist eine kulturhistorische That ersten Ranges, das Zeichen, die Offenbarung, daß die beiden Mächte, welche zeitlich nicht weit von einander in die Weltgeschichte eingetreten waren und sich bald äußerlich verbunden hatten, das Christenthum und das deutsche Volk innerlich in einer unzertrennlichen Seelengemeinschaft organisch durch gegenseitige Verklärung nun geeinigt und durchdrungen waren. Bisher war die Verbindung von Christenthum und deutschem Volk mehr nur eine äußerliche gewesen, aufrecht erhalten durch die in supranaturaler Machtfülle erscheinende und auftretende Hierarchie des die Völker in seine Zucht nehmenden Papstthums. Indem aber in Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" das Christenthum als eine innerlich angeeignete Kraft, als ein immanentes Besitzthum der deutschen Volksseele erscheint, wird ihr von selber durch die Fülle des eigenen christlichen Bewußtseins der Zwang der supranaturalen Papstmacht und Hierarchie entbehrlich, ja im höchsten Maße für das seiner christlichen Freiheit inne gewordene deutsche Volksgemüth widerwärtig, lästig, unerträglich, drückend, und dies um so mehr, je gewissenloser jene Hierarchie ihre Macht, die historisch berechtigt war, so lange das Christenthum von den deutschen Völkern nur äußerlich angeeignet war, zu Befriedigung ihrer Herrsch- und Habsucht aufs schmählichste mißbrauchte. Diese Empfindung der Widerwärtigkeit, des Drucks auf den „in Christo freigewordenen Menschen" spricht sich aus in jenen genannten Streitschriften, insbesondere in dem Aufrufe „an den christlichen Adel deutscher Nation", das römische Joch abzuschütteln und das nationale Staats- und Kulturleben, frei von Rom, aus dem durch das Christenthum wiedergebornen

und verklärten deutschen Volksgeiste umzugestalten. Auf diesem Wege, auf welchem die Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" das ideelle Prius, die innere Voraussetzung ist, der Aufruf „an den christlichen Adel" die letzte praktische Konsequenz, sind die beiden anderen Traktate, der „über das Papstthum zu Rom" und „über die babylonische Gefangenschaft" nur Mittelglieder, Etappen. Denn nicht allein deßhalb, weil, wie Rückert sagt, „die Schrift „„über die babylonische Gefangenschaft der Kirche"" lateinisch geschrieben und lateinisch d. h. für ein Publikum von besonderer Vorbildung koncipirt und komponirt ist", oder weil die Schrift gegen Alveld einen besondern Gegenstand der Polemik herausgreift in einer allerdings für den Laien berechneten, aber doch mehr theologischen Lehrweise, gehören die beiden Hauptschriften als Volksschriften so enge zu einander, sondern weil die Schrift „an den Adel rc." die vollkommene praktische klare Folgerung für das Verhalten des deutschen Volkes ist aus dem neugewonnenen Standpunkte christlicher Frömmigkeit. Die beiden anderen Schriften sind nur einzelne Schritte hiezu, bedeuten nur die Ablegung der Schalen, die sich Schritt für Schritt vollzieht, um den aus der herrlich duftenden Blüthe der neuerkannten und neuentdeckten christlichen Freiheit entwickelten Kern zu offenbaren.

So hat ebensowohl die religiös-kirchliche Seite der durch Luther eingetretenen Bewegung einen ganz bestimmten Mittel- und ideellen Ausgangspunkt, wie auch die Bewegung als ein Ganzes und zwar beide in unserm Traktat „von der Freiheit eines Christenmenschen", als der inneren, ideellen Voraussetzung des ganzen Auftretens Luthers und damit der ganzen reformatorischen Krisis, und Luthern ist so unangefochten der erste, der Ehrenplatz in der Geschichte Deutschlands in Betreff der Reformation einzuräumen.

Mit dieser Auffassung und Ansicht von der Bedeutung des Traktats „von der Freiheit eines Christenmenschen" stimmt nun das vollkommen überein, was wir mittelbar und unmittelbar aus Luthers Aeußerungen selber über sein Urtheil in Betreff der Schrift entnehmen können. Nach den Worten in dem Briefe an Leo X., dem er das Büchlein übersendet, urtheilt Luther also: „Es ist ein kleines Büchlein, so das Papier wird angesehen; aber doch die ganze Summe eines christlichen Lebens darin begriffen, so der Sinn verstanden wird." Wenn Luther in demselben Briefe an Leo X. die Uebersendung des Büchleins an den Papst damit begründet, derselbe möge an demselben entnehmen, mit welchen Gegenständen Luther sich am liebsten beschäftigen würde, falls der Haß seiner Feinde ihm die nöthige Muße gewähren würde: so haben wir in diesen

beiden Aussagen zusammen den deutlichsten Beweis dafür, daß wir in dem Traktat das christliche Glaubensbekenntniß Luthers, sein eigenstes Herzenschristenthum besitzen, daß auch diese Herzensüberzeugung in seiner polemischen Thätigkeit, in seinem reformatorischen Wirken nicht nur gleichzeitig vorhanden war, sondern vielmehr den innern Grund seines Wirkens, seiner ganzen Persönlichkeit bildete. Aber nicht nur die Worte, in welchen Luther sich über die Schrift selber äußert, bezeugen die Werthschätzung, welche er auf sie legte, sondern noch mehr der Gebrauch, den er von ihr macht. Denn es ist doch gewiß nicht ohne Bedeutung, daß er gerade diese Schrift an Leo X. schickte, und wir glauben, daß jener didaktische Zweck, den Luther im Brief selber angibt, diesen Umstand nicht vollständig erklärt. Die Vergleichung des Traktats mit der Schrift „an den christlichen Adel ꝛc.", die ja so nahe liegt, weist uns auf eine besondere Eigenthümlichkeit Luthers hin, welche gerade in den entscheidendsten Momenten seines Lebens und Wirkens so bedeutsam auftritt, — auf seinen tiefen Humor. Die Schrift „an den Adel ꝛc." hat Luther mit einem Schreiben an Nikolaus von Amsdorf ausgegeben, in welchem er sagt[17]: „Ich laß meine Entschuldigung anstehen, verweis mirs, wer do will. Ich bin vielleicht meinem Gott und der Welt noch eine Thorheit schuldig; die hab ich mir itzt furgenummen, so mirs gelingen mag, redlich zahlen und auch einmal Hofnarr werden. Gelingt mir's nicht, so hab ich ein Vortheil, darf mir niemand ein Kappen kaufen noch den Kamp bescheeren." Es dränge ihn, die Schrift herauszugeben: „Ich muß das Sprichwort erfüllen: was die Welt zu schaffen hat, da muß ein Mönch dabei sein und sollte man ihn dazu malen." Verstehen wir den Sinn dieser Worte Luthers recht, so sind sie uns ein Zeugniß für den freischaffenden Genius Luthers, der aus eigenem innerem Drange heraus frei seine Werke zu Tage fördert. Ist diese Geburt aus der Tiefe des Gemüthes vollendet, hat das Erzeugniß des Genius das Licht des Tages erblickt, so tritt ihm der Schöpfer und Erzeuger selber gegenüber, wie einem fremden, überrascht über das Gelungensein des kühnen, genialen Wurfes und doch auf der anderen Seite im Gefühl dieser Ueberraschung sich fragend: habe ich etwas Vernünftiges gethan oder eine Thorheit begangen? In diesem Gefühl sendet Luther seine Schrift aufs Gerathewohl an Amsdorf, in derselben Empfindung eines ihn selber überraschenden kühnen Gelingens schickt er den Traktat „von der Freiheit eines Christenmenschen" an Leo X., den Papst, der, wie Luther wohl zu beurtheilen wußte, am allerwenigsten fähig und geneigt war, den Inhalt

---

[17] Am 23. Juni 1520. Dewette, Luthers Briefe I. S. 457.

derselben richtig zu würdigen und zu verstehen. Und daß Luther den Traktat vollends mit einem Briefe an Leo X. begleitete, der nach Miltitz Wunsch ein Versöhnungsbrief hätte sein sollen, von dem aber Baur ganz richtig urtheilt, daß in einer solchen Sprache noch Niemand mit dem Papst gesprochen habe — erklärt ja doch Luther, aus einem Widerrufe werde in Ewigkeit nichts —: wer wollte darin die bittere Ironie, den tiefen Humor Luthers verkennen, in welchem er einen jeden Leser selbst aus dem einleuchtenden Kontraste seiner im Traktat niedergelegten Glaubensanschauung mit dem thatsächlichen Bestand römischen Antichristenthums einerseits, und seiner im Briefe an Leo niedergelegten selbstbewußten freien Stellung mit dem an ihn gestellten Ansinnen der demüthigen Unterwerfung andererseits die sachlichen und persönlichen Folgerungen für ihn und seine Stellung, sein Werk ziehen läßt? Wer wollte es verkennen, daß Luther durch die Uebersendung dieser Schrift an Leo X. seinen vollständigen Bruch mit Rom noch vor der Verbrennung der Bannbulle, die innere Unmöglichkeit einer Wiedervereinigung offenbarte, daß er gewiß seinem Traktat einen alle anderen Schriften überragenden Werth, eine überaus hohe Bedeutung zuschrieb?

Wohin wir auch unser Auge wenden: die hervorragende, geradezu centrale Stellung der Schrift für die ganze reformatorische Bewegung leuchtet überall glänzend hervor.

II. Entstehung der Schrift.

Was nun auch zunächst die Ansicht über die Art und Weise, über die Veranlassung der Entstehung unsers Traktats sein mag, so viel ist sicher, daß derselbe erst in der Mitte des Monats November erschienen ist[18], wo ihn Luther als Beigabe zu obengenanntem Brief an Leo X. sandte. Ob die Schrift ausdrücklich für den Papst abgefaßt wurde, oder ob sie, als Luther den Brief an den Papst schrieb, schon abgefaßt vor ihm lag, geht aus Luthers hieher gehörigem Schreiben an Spalatin vom 11. Oktober 1520 nicht ganz klar hervor. Dort schreibt er über die Zusammenkunft, welche zwischen ihm und Miltitz zu Lichtenberg stattge-

---

[18] Karl Grün (Kulturgeschichte des 16. Jahrhunderts. Leipzig und Heidelberg, Winter 1872) hat sich's mit der Chronologie und der Kenntniß von Luthers Schriften sehr leicht gemacht, wenn er S. 105 sagt: „Luther aber erließ seine Schrift: „An den christlichen Adel deutscher Nation"; im Monat August folgte eine zweite: „Von der babylonischen Gefangenschaft und der christlichen Freiheit." Sic!

funden hatte[19]: „Convenimus Lichtenbergæ, mi Spalatine, d. Carolus Miltitius et ego; quantumque ex eo audio, magna spe statuimus, ut ego ad summum pontificem edam epistolam utraque lingua, præfixam parvulo alicui opusculo, in qua narrem historiam meam, et quod nonnunquam personam ejus appetierim, totum pondus in Eccium versurus[20].“ Wenn aber Irmischer (Luthers deutsche Werke Erl. Ausg. Bd. 27. S. 173) berichtet, daß Luther seinen Traktat de libertate christiana, ehe er ihn habe drucken und mit dem Schreiben an Leo X. abgehen lassen, zuvor abgekürzt habe, so scheint das anzuzeigen, daß das opusculum nicht erst für Leo ausgearbeitet worden ist. Ferner wenn Luther selber im Briefe an Leo X. schreibt: „Am End daß ich nit leer kumme für deine H., so bring ich mit mir ein Büchle unter deinem Namen ausgangen“ — so ist hierin nur von der Ausgabe des Büchleins an Leo X., nicht von der Abfassung desselben für Leo X. die Rede. Eine für die letztere Annahme günstige Spur trägt auch das Büchlein seinem Inhalte nach schlechterdings nicht an sich. Die polemischen Auseinandersetzungen gegen Werkgerechtigkeit und Priesterthum, die sich in dem Traktat finden, können hiefür nicht geltend gemacht werden: sie lagen in der Sache selber und gleichsam in der Luft. Daher ist es ganz schief, wenn Kahnis[21] meint, Luther habe mit seiner Aeußerung im Sermon[22], der Christ könne aus freiem Willen auch Papstgebote erfüllen, ohne daß es ihm noth sei, eine „Brücke der Liebe“ bauen wollen. Solche Aeußerungen ergeben sich für Luther ganz natürlich aus seinem Anschluß an das paulinische Christenthum z. B. 1. Korr. 9, 19 ff.[23], von dem er ja ausgeht. Zudem ist die scharfe Ironie in diesem Worte Luthers unmög-

---

[19] Dewette, a. a. O. I. S. 496. Die Zusammenkunft fand am 11. Oktober statt. Ueber die Zeugen derselben s. Köstlin, Luther. I. S. 382 f.

[20] Hier ist ein Irrthum J. Köstlins zu berichtigen. Köstlin meint a. a. O. I. S. 383, 385: Luther habe ursprünglich in der dem Briefe angehängten Schrift seine Geschichte erzählen und zeigen wollen, daß er gegen Leos X. Person nichts habe und Dr. Eck für den ganzen Handel verantwortlich sei; nachher erst habe Luther seinen Plan geändert und in dem Brief selber diese Ausführungen aufgenommen. — Nach der deutschen Redaktion des Briefs „daß ich in beiden Sprachen einen Brief an den Papst schreiben wollte, etwa vor einem kleinen Werklein, darinnen ich meine Geschichte erzähle“, ist freilich zweifelhaft, ob das „darinnen“ auf „Werklein“ oder „Brief“ sich bezieht, aber das Femininum der lateinischen Redaktion des Briefes in qua gestattet keine andere Beziehung als auf epistolam. Demnach ist auch die Schlußfolgerung Köstlins von der Aenderung in Luthers Plane hinfällig.

[21] A. a. O. S. 380.

[22] Erl. Ausg. Bd. 27. S. 198.

[23] Vergl. O. Pfleiderer, Paulinismus. S. 219 Anm.

lich zu verkennen, wenn er hier die Erfüllung der Papstgebote rein dem freien Willen überläßt, sie demnach als indifferent ansieht, während ja das Papstthum gerade von ihrer Erfüllung die Seligkeit abhängig macht und auf ihre Erfüllung mit Feuer und Schwert dringt. Sollte Kahnis wirklich Luthern die naive Meinung zuschreiben, die Preisgebung der Papstgebote an den freien Willen werde den Eifer für sie aufrecht erhalten oder gar noch steigern? — Deßhalb wird es dabei bleiben, daß der Traktat eine durchaus freie Schöpfung Luthers ist, ein freier tendenzloser Erguß, eine fröhlich abgefaßte „Summe des christlichen Lebens", nicht für Leo X. ausdrücklich koncipirt, sondern schon vorhanden, als Luther auf Miltitz Drängen den Brief an Leo X. sandte, den er dem päpstlichen Kammerherrn schon früher versprochen hatte, aber seit dem Bekanntwerden der Eck'schen Verdammungsbulle nicht mehr hatte schreiben wollen.

Warum nun aber Luther gerade dieses opusculum an seinen Brief anhängte, darüber spricht sich Luther an Leo X. folgendermaßen aus: Das Büchlein sei „ausgangen zu einem guten Wunsch und Anfang des Frieds und guter Hoffnung, daraus dein Heiligkeit schmecken mag, mit was Geschäften ich gern wolt und auch fruchtbarlich mocht umgehen, wenn mirs für deinen unchristlichen Schmeichlern muglich wäre." Denn seine Schrift ist eine summa vitæ christianæ compendio congesta. Eine solche aufbauende Thätigkeit würde am ehesten seiner Neigung entsprechen, während ihm sein polemisches Auftreten durch die Romanisten abgenöthigt sei. Ließe sich der Papst durch diese Schrift von der Friedensliebe und der christlichen Gesinnung Luthers überzeugen, dann wäre Hoffnung auf gütliche Beilegung des Streites vorhanden. War aber damit eine „Brücke der Liebe" geschlagen, wie Kahnis meint, oder wie Kurtz urtheilt, „eine Grundlage zum Vergleich", um dessen willen Luther alle Polemik vermeiden und einen „demüthigen und schonenden" Brief an den Papst geschrieben habe?[24] Thatsächlich ist die Polemik gar nicht vermieden, sie tritt nur zurück und in anderer Form auf als in den Streitschriften; ebenso wenig ist, was bei einem Vergleich nothwendig gewesen wäre, irgend eine Koncession gemacht; denn was man als eine solche anführt (s. o.), ist keine, sondern diese Aeußerung von der freien Unterwerfung erklärt sich ganz aus Luthers Theologie (s. u.). Das Einzige, was Luther in der ganzen Angelegenheit einräumte, war, daß er seinen Brief, den er schrieb, nachdem ihm die Bannbulle schon be-

---

[24] Kurtz, Lehrbuch der Kirchengeschichte. 3. Aufl. S. 393. — Diese Ansicht ist von Kurtz Aufl. 7 etwas, aber noch lange nicht genug geändert.

kannt geworden war, Miltitz zu lieb auf den 6. September zurückdatirte, auf eine Zeit, wo ihm die Bulle noch nicht bekannt war, um zu zeigen, er sehe die Bulle als eine Aeußerung an, für welche er nicht Leo X., sondern allein Eck verantwortlich machen wolle. Vielmehr ist die Summa mit ihrer ganz auf der Grundlage des Paulinismus sich entwickelnden Glaubens- und Heilsanschauung durch ihren so hervorragend positiven Charakter an sich selber der schroffste selbstredende Widerspruch und Gegensatz gegen die ganze Auffassung des Christenthums, auf welchem das päpstliche System, die römische Hierarchie beruhte. Ebenso wenig ist begreiflich, wie Karl Hase in dem Brief Luthers an Leo X. „Demuth“ und „Gutmüthigkeit“ finden kann [25]. Luther hat allerdings Miltitz' Wunsch erfüllt, indem er im Briefe die ganze Schuld auf Dr. Eck wirft und die Person Leo X. als eine für ihn unantastbare gänzlich verschont. Aber dies thut er in einer solchen Weise, daß das Zugeständniß, welches er Miltitz hierin zu machen scheint, sich von selber aufhebt. Indem er Dr. Ecks Thätigkeit im ganzen Handel in ihrer vollständigen Verwerflichkeit aufzeigt, ergreift er diese Veranlassung, um die Schärfe seines Schwertes zugleich mit furchtbaren Anklagen gegen die ganze römische Hierarchie und Kirche, gegen all ihr Wesen und Treiben zu kehren: die römische Kirche ist verkommener als Sodom und Gomorrha und bedingungslos unheilbar und verloren. Wenn nun Luther Leo X. schildert als das Lamm unter diesen Wölfen, als den Daniel unter den Löwen, als den Ezechiel unter den Skorpionen, als den allein Unschuldigen in diesem Höllenpfuhl eines verdorbenen Organismus, so hat er damit die von Miltitz gewünschte Schonung der Person Leo's auf eine so abstrakte Weise vollzogen und auf eine solche Spitze hinausgetrieben, daß die bittere Ironie, welche in dieser abstraktesten Scheidung der Person Leo's von dem System der Kirche und ihrem Körper liegt, an dem Leo das Haupt ist, unmöglich verkannt werden kann. Wenn Luther vollends am Schlusse seines Schreibens in folgerichtiger Durchführung dieser Abstraktion mit scheinbarer Treuherzigkeit dem Papst unterstellt, die Summa müsse selbstverständlich den Beifall desselben haben; wenn er weiter mit köstlichem Humor in seinem Briefe sagt: „Was soll das Salz, wenn es nit scharf beißet? was soll die Schneide am Schwert, wenn sie nit scharf ist zu schneiden?“ — wenn er endlich die Hoffnung auf einen Widerruf von seiner Seite ausdrücklich und rundweg für alle Ewigkeit abschneidet: so liegt die beißende, herbe, bittere Ironie in der Art, wie er die Person Leos X. schont, klar und offen zu Tage. Wäre

[25] Hase, Kirchengeschichte § 307 (8. Aufl.).

Luther die Schonung Leo's wirklicher Ernst gewesen, dann hätte er bei seiner Voraussetzung, daß die Summa Leo's Beifall ganz selbstverständlich finde, bei der vorausgesetzten Reinheit und Unschuld des Papstes dessen Abdankung von seiner Würde, seinen Abfall von Rom und Parteiergreifung für Luther erwarten müssen; eine solche sanguinische Hoffnung ist aber Luther gewiß nicht zuzutrauen. — Zudem waren, als Luther seinen Brief an Leo sammt dem opusculum einsandte, die Schrift „an den christlichen Adel" und insbesondere wenige Tage vorher die Schrift „de captivitate Babylonica" erschienen, ein Traktat, von welchem Bugenhagen damals urtheilte, es sei derselbe der heftigste Angriff gegen die römische Kirche, der je geschehen. Auch war, wie gesagt, Luther die Eck'sche Bulle schon bekannt geworden und diese Nachricht hatte ihn auch von seinem an Miltitz gegebenen Versprechen abgebracht, an Leo X. zu schreiben[26]. Wenn nun auch Luther nach Briefen an Spalatin, Conrad Sam rc., wie in seiner Schrift: „von den neuen Eckischen Lügen und Bullen" und im Brief an Leo selbst Eck allein für diese Wendung der Angelegenheit verantwortlich zu machen schien, so ist doch daran nicht zu zweifeln, daß Luther seine Sache in Rom für gänzlich verloren erachtete; er kam, indem er auf Miltitz'[27] Wunsch den Brief auf den 6. September zurückdatirte, in seinem Briefe auch dem Urtheil des römischen Stuhls zuvor, indem er demselben mit kühnstem Freimuth seine höllische Verderbniß, sein unentrinnbares Verlorensein vorhielt und sein Verdammungsurtheil über Rom aussprach. Wenn Luther so unter Verhältnissen, welche die Möglichkeit einer Aussöhnung vollständig ausschlossen, dennoch die Bitte von Miltitz erfüllte, so konnte er von keiner andern Absicht geleitet sein, als den Brief, indem er auf den Wunsch des Kammerherrn, seine Achtung vor der Person Leo's zu bezeigen, formell einging, so abzufassen, daß er künftig von solchen Zumuthungen verschont blieb. Diesen Zweck hat er sicherlich erreicht und die Beigabe der „Summa" war eine vortreffliche Verstärkung seiner Absicht: wenn sich der römische Stuhl in diesem Spiegel beschaute, dann wußte er den Grund, warum Luther ihn und die ganze römische Kirche bedingungslos verloren gab. Darum sagt Baur treffend: „Die Hoffnung, die Miltitz auf den Brief setzte, mußte sogleich verschwinden, sobald er das von Luther verfaßte Schreiben vor sich sah. In einer solchen Sprache hatte noch niemand an den Papst geschrieben."[28]

---

[26] An Spalatin 3. Okt. 1520. Dewette I. 491.

[27] Miltitz wurde von Luther immer in Ehren gehalten. Kahnis a. a. O. S. 238.

[28] Baur, KG. a. a. O.

So ist Luthers Brief an Leo X. ein vollständiger Absagebrief gegen das Papstthum; er nimmt in demselben nicht nur nichts zurück von seinem Auftreten, sondern begründet, daß es ihm einzig um die Sache, nicht um Personen zu thun sei. Dieser Begründung gibt er eine positive Unterlage durch Beifügung seines Glaubensbekenntnisses. Beide mit einander, Brief und Summa, sind das Vorzeichen für das dem leiblichen Auge faßbare Feuersiegel, durch welches er in seiner That am 13. December 1520 vor dem Elsterthor zu Wittenberg öffentlich seinen und seines Volkes ewigen Abfall von Rom und der römischen Kirche vollzog und bekräftigte[29].

Zweiter Theil.

Der Inhalt des Traktates: „Von der Freiheit eines Christenmenschen."

I. Der Gedankengang des Traktats.

In der Zuschrift, mit welcher Luther die deutsche, etwas kürzere Ausgabe des Traktats an Herrn Hieronymus Mühlpfort, Stadtvogt zu Zwickau übersendet und welche den deutschen Ausgaben vorgedruckt ist[30], spricht Luther es selber aus, daß er den Sermon, welchen er lateinisch dem Papste zugesendet, nun seinem Freunde in Deutschem zuschreiben wolle, „damit für jedermann meiner Lehre und Schreiben von dem Papstthum nit als ein vorweislich wie ich hoff, Ursach angezeigt." Demnach schreibt Luther seiner Schrift keinen specifisch gelehrten Charakter zu, betrachtet sie vielmehr als eine Volksschrift, an welcher jedermann beurtheilen könne, ob sein Auftreten „vorweislich" d. h. tadelnswürdig sei oder

[29] Rückert a. a. O. S. 40 ff.

[30] Erl. Ausg. Bd. 27. S. 175; Zimmermann, Luthers reform. Schriften. Bd. I. S. 15; Luther als deutscher Klassiker. Neue Folge. S. 91.

nicht. Das Volk sollte die Vergleichung zwischen dem Christenthum Luthers und dem Roms selber ziehen. In diesem Sinne sagt auch Luther in der Einleitung zu der lateinischen Ausgabe, er habe seine Arbeit für die rudes, d. h. für das gewöhnliche Verständniß, für Jedermann aus dem Volke geschrieben, nam iis solis servio, setzt er bei. Tritt so Luther mit seiner Schrift ausdrücklich als populärer Schriftsteller auf, so ist es vollkommen berechtigt, mit Rückert die deutsche Ausgabe als das eigentliche Geistesoriginal anzusehen und der Darstellung zu Grunde zu legen; es muß aber nothwendig, wie auch Julius Köstlin[31] gethan hat, die lateinische Ausgabe mit herangezogen werden, sowohl deßwegen, weil durch sie als die größere, die deutsche, kleinere ergänzt wird, als auch, weil in der lateinischen die Begriffe viel schärfer und bestimmter gefaßt sind. —

Dem deutschen Volke gegenüber hat Luther über das hinaus, was er in seinem Briefe an Mühlpfort als Zweck und Adresse seines Sermons angibt, sein Unternehmen, zu ihm von der Freiheit eines Christenmenschen zu reden, nicht weiter zu rechtfertigen. Deßhalb beginnt er in der deutschen Ausgabe alsbald mit Aufstellung seines an 1. Kor. 9 und Röm. 13 sich anschließenden Themas: Ein Christenmensch ist ein freier Herr aller Dinge und niemand unterthan; ein Christenmensch ist ein dienstbarer Knecht aller Dinge und jedermann unterthan. Dagegen gibt die lateinische Ausgabe[32] eine solche Legitimation, deren Inhalt um so wichtiger ist, weil er uns sowohl in die Entstehungsgeschichte des Traktats, als auch in die Grundanschauungen Luthers hineinblicken läßt. Obgleich nämlich Viele die fides für etwas Leichtes halten und über sie schreiben, will Luther doch nicht jedem das Recht und die Befugniß zuerkennen, in Betreff des Glaubens schriftstellerisch thätig zu sein; dies komme vielmehr nur dem zu, der diesen Glauben gekostet (gustare) d. h. in seinem eigenen Gemüth erfahren habe. Wer aber nur ein klein wenig davon gekostet habe, könne niemals genug über den Glauben schreiben, sprechen, denken, hören; denn er sei eine lebendige Quelle, fließend ins ewige Leben, Joh. 4. Sich selber nun, obwohl Luther dessen sich nicht rühmen will, schreibt er dieses Recht zu; er hoffe, non nullam guttam fidei magnis

[31] Luthers Theologie. I. S. 362 ff. — Dasselbe Urtheil, das hier gefällt ist, findet sich auch bei L. Lemme, welcher die lat. Ausgabe unter Zuziehung der deutschen Ausgabe übersetzt gibt; a. a. O. S. 215 Anm.

[32] Ich citire künftig: L. A. = lateinische Ausgabe; d. A. = deutsche Ausgabe. Als lateinische Ausgabe lag mir vor: Opp. lat. ed. Schmidt vol. IV. p. 220 ss.

et variis agitatum tentationibus me consecutum; darum habe er auch die Kraft, si non elegantius, certe solidius de ea re dicere, quam literales illi et subtiles nimirum disputatores hactenus disseruerunt, sua ipsorum non intelligentes. Damit stellt er sich einzig und allein auf den Boden eigener, christlicher Heilserfahrung, stützt sich einzig auf die Plerophorie seines christlichen Selbstbewußtseins und bezeichnet damit den Standpunkt, den der Theologe als Glaubenslehrer einzunehmen hat.

Uebergehend auf sein Thema, spricht sich Luther zuerst über die in demselben gegebene Entgegensetzung von Freiheit und Dienstbarkeit aus, und unterscheidet mit Hinweisung auf die paulinische Lehre vom Menschen[33] einen innerlichen geistlichen Menschen, dem es zugehört, „daß er frumm, frei Christenmensch sei und heiße", und einen leiblichen, alten und äußerlichen Menschen nach dem Fleisch und Blute. Von dem inwendigen, geistlichen Menschen hänge Freiheit und Frömmigkeit[34], wie Bosheit und Gefangenschaft im Bösen ab. Denn weder das Wohlergehen, die Gesundheit, noch das Uebelbefinden, das Elend und die Krankheit des Körpers kann Einfluß haben auf die Seele an sich, den inwendigen Menschen; „dieser Ding reichit keinis bis an die Seelen, sie zu befreien oder fahen, frumm oder böse zu machen". Diese Unabhängigkeit und Selbständigkeit des Seelenlebens, des inwendigen Menschen dehnt Luther aus auch auf die Beschäftigung mit heiligen Gegenständen und Handlungen: „Also hilftet es die Seele nichts, ob der Leib heilige Kleider anlegt, wie die Priester und Geistlichen thun; auch nit, ob er in den Kirchen und heiligen Stätten sei; auch nit, ob er mit heiligen Dingen umbgah; auch nit, ob er leiblich bete, faste, walle und alle gute Werke thue, die durch und in dem Leib geschehen mochten ewiglich." Das alles können die Heuchler und Gleißner auch. Ebenso wenig schadet der Seele das Tragen unheiliger Kleider, der Aufenthalt an unheiligen Orten ꝛc. Zu diesen indifferenten Dingen zählt er auch die speculationes et meditationes et quidquid per animæ studia geri potest. Diese Dinge alle sind für das Wohl und Wehe des inwendigen Menschen indifferent, können die religiöse Beschaffenheit weder nehmen noch erzeugen.

Das Element vielmehr, in welchem die Seele zu leben nöthig hat, um fromm, frei und christlich zu sein, ist allein das Wort, von Christo gepredigет, das heilige Evangelium. Joh. 11, 25; 14, 6. Matth. 4, 4. „Alles Ding kann die Seele entbehren ohne das Wort Gottes und ohne

---

[33] Die l. A. weist auf 2. Kor. 4, 16 und Gal. 5, 17 ff. hin.

[34] Statt „Frummkeit" setzt die l. A.: justitia.

das Wort Gottes ist ihr mit keinem Ding geholfen.“ „Wo sie aber das Wort hat, so darf sie auch keinis andern Dings mehr, sondern sie hat in dem Wort Gnugde, Speis, Freud, Licht, Kunst, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit, Freiheit und allis Gut ubirschwenglich. Psalm 119 [33], 107 [20].“ Darum hat Christus seine Jünger nur ausgesandt, das Wort zu predigen. Allein um des Wortes willen ist der geistliche Stand da.

Was ist nun der Inhalt dieses Wortes? „Antwort: es ist nit anders, denn die Predigt von Christo geschehen, wie das Evangelium inne hält; wilche soll sein und ist also gethan, daß du hörist deinen Gott zu dir reden, wie alle deine Werk und Leben nichts sein fur Gott, sondern müssist mit allem dem, das in dir ist, ewiglich verderben. Wilchs so du recht glaubst, wie du schuldig bist, so mußt du an dir selber verzweiflen und bekennen, daß wahr sei der Spruch Oseä (K. 13, 9): O Israel, in dir ist nichts, denn dein Verderben; allein aber in mir steht dein Hilf. Daß du aber aus dir und von dir, das ist aus deinem Verderben kommen mügist, so setzt er dir fur seinen lieben Sohn Jesum Christum, und lässet dir durch sein lebendigs trostlichs Wort sagen, du solt in denselben mit festem Glauben dich ergeben und frisch in ihn vertrauen. So sollen dir umb desselben Glaubens willen alle deine Sund vergeben, all dein Verderben überwunden sein, und du gerecht, wahrhaftig, befriedet, frumm, und alle Gebot erfüllet sein, von allen Dingen frei sein.“ Röm. 1, 17; 10, 4. Diesen Inhalt des Wortes, als des Evangeliums Jesu Christi und von Christo erläutert die l. A. noch genauer im Anschluß an Röm. 1: Apostolus Paulus id explicat scilicet evangelium Dei de filio suo incarnato, passo, resuscitato et glorificato per spiritum sanctificatorem: prædicasse enim Christum, hoc est animam pavisse, justificasse, liberasse et salvam fecisse, si crediderit prædicationi... Neque enim verbum Dei operibus ullis, sed sola fide suscipi et coli potest. Ideo clarum est, ut solo verbo anima opus habet ad vitam et justitiam, ita sola fide et nullis operibus justificatur. Si enim alio quopiam justificari posset, verbo non haberet opus ac per hoc non fide.

Weil aber so nach Joh. 6, 28. 29, Marci 16, 16. Esaj. 10, 22. Röm. 10, 10 der Glaube allein es ist, durch welchen der Mensch gerecht und fromm wird, so schließt Luther hier die Aufforderung an: „Drum sollt das billig aller Christen einig Werk und Uebung sein, daß sie das Wort und Christum wohl in sich bildeten, solchen Glauben stätig übeten und stärkten. Denn kein ander Wort mag einen Christen machen.“ Ist der rechte Glaube in Christum ein „überschwenglich Reichthumb,

denn er mitnimpt alle Seligkeit und abnimpt alle Unseligkeit", — so ist es also der *Glaube* allein, welcher, indem er das Wort mit seinem Gehalt ergreift, selig macht. Warum aber dem Glauben allein diese Kraft, diese virtus, wie die l. A. sagt, zukommt, beantwortet Luther zuerst aus dem Inhalt des Wortes, das ein doppeltes ist, einerseits Gebot oder Gesetz Gottes, andererseits „Vorheischung" oder „Zusagunge". „Die Gebot lehren und schreiben uns fur mancherlei gute Werk, aber damit sein sie noch nit geschehen. Sie weisen wohl, sie helfen aber nit, lehren, was man thun soll, geben aber kein Stärk dazu. Darumb sein sie nur dazu geordnet, daß der Mensch drinnen sehe sein Unvermügen zu dem Guten und lerne an ihm selbs verzweifeln. Und darumb heißen sie auch das alte Testament und gehören alle ins alte Testament". Als Beispiel führt Luther das Gebot an: Du sollst dich nicht lassen gelüsten (Röm. 7). „Wenn nu der Mensch aus den Geboten sein Unvermügen gelernt und empfunden hat, daß ihm nu Angst wird, wie er dem Gebot gnug thue, sintemal das Gebot muß erfüllet sein oder er muß verdampt sein, so ist er recht gedemüthigt und zunicht worden in seinen Augen, findet nichts in ihm, damit er müg frumm werden. Dann so kumpt das ander Wort, die gottlich Vorheischung und Zusagung und spricht: Wilt du alle Gebot erfüllen, deiner bösen Begierde und Sund los werden, wie die Gebot zwingen und fordern: siehe da, glaub in Christum, in welchem ich dir zusag alle Gnad, Gerechtigkeit, Fried und Freiheit; glaubst du, so hast du; glaubst du nit, so hast du nit. Denn das dir unmüglich ist mit allen Werken der Gebot, der viel und doch kein nutz sein müssen, das wird dir leicht und kurz durch den Glauben... Also geben die Zusagung Gottes, was die Gebot erfordern, und vollnbringen, was die Gebot heißen, auf daß es allis Gottis eigen sei, Gebot und Erfullung. Er heißet allein, er erfullet auch allein. Darum seind die Zusagung Gottes Wort des neuen Testaments und gehoren auch ins neue Testament."

Wie nun das Wort der Verheißung, so auch dann die Seele dessen, der es ergreift und glaubt. Die Seele des Glaubenden wird mit dem Wort so vereinigt, daß alle Tugend des Wortes auch der Seele zu eigen wird. Ist das Wort heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll, so auch durch den Glauben die Seele heilig, gerecht 2c., ein Kind Gottes. Joh. 1, 11. Wie das Wort ist, so wird auch die Seele von ihm, wie das Eisen in der Glühhitze die Qualität des Feuers annimmt. „Also sehen wir, daß an dem Glauben ein Christenmensch gnug hat, darf keinis Werks, daß er frumm sei. Darf es denn keinis Werks mehr, so ist er

gewißlich embunden von allen Geboten und Gesetzen; ist er embunden, so ist er gewißlich frei.“ [35]

Luther leitet aber die allein selig machende Kraft des Glaubens auch aus dem Wesen des Glaubens selber ab. Der Glaube ist ja Sache des Vertrauens zu dem, dem man glaubt, so daß man ihn für einen frommen, wahrhaftigen Mann achtet, die größte Ehre, die ein Mensch dem andern erweisen kann, wie hingegen die größte Schmach ist, einen für einen lügenhaften, leichtfertigen, losen Mann zu halten, worin eben besteht, daß wir nicht an ihn glauben. Auf Gott angewendet besteht demnach der Glaube an Gottes Wort darin, daß man ihn wahrhaftig für den hält, als welchen er sich in seinem Wort ausgibt und anbietet; durch diesen Glauben geschieht denn Gott zugleich die größte Ehrerweisung. „Sic anima“, führt die l. A. aus, „dum firmiter credit promittenti Deo, veracem et justum eum habet, qua opinione nihil potest Deo præstantius tribuere. Hic summus cultus Dei est, dedisse ei veritatem, justitiam et quidquid tribui debet ei cui creditur. Hic paratam sese præbet in omnes voluntates ejus, hic sanctificat nomen ejus et secum agi patitur, sicut placitum fuerit Deo. Quia promissis ejus inhærens non dubitat eum verum, justum, sapientem, omnia optime facturum, dispositurum, curaturum. Ac nonne talis anima fide sua per omnia obedientissima Deo est? Quod erga præceptum est reliquum, quod talis obedientia non abunde impleverit? At hanc non opera, sed sola fides præstat.“ Hienach liegt im Glauben an Gottes Wort ein unbedingtes Vertrauen, im unbedingten Vertrauen, das Gott allein die Ehre gibt, ein unbedingter Gehorsam gegen Gott, Gemüthsbewegungen, denen von Seiten Gottes eine Gegenbewegung entspricht. „Wenn denn Gott siehet, daß ihm die Seel Wahrheit gibt und also ehret durch ihren Glauben, so ehret er sie wiederumb und hält sie auch für frumm und wahrhaftig und sie ist auch frumm und wahrhaftig durch solchen Glauben.“ Diese Gegenwirkung Gottes ist aber von Seiten des Menschen nicht als eine verdiente Gegenleistung, sondern als eine freie That Gottes anzusehen: „Daß man Gott die Wahrheit und Frummkeit gebe, das ist Recht und Wahrheit und macht recht und wahrhaftig: dieweil es wahr ist und recht, daß Gotte die Wahrheit geben wird. Wilchs die nit thun, die nit glauben, und doch sich mit vielen guten Werken treiben und mühen.“

Zu diesen beiden Wesensbestimmungen des Glaubens, als der Vereinigung der Seele mit dem Verheißungswort und als des ehrerbietigen

---

[35] Wie Luther an die Stelle der Vereinigung der Seele mit dem Wort die mit Christus setzt, s. u.

Vertrauens auf Gott tritt nun noch eine dritte, nach Luther die höchste, in welcher die früheren gesteigert und zusammengefaßt werden. Da der Gegenstand des Wortes, auf das sich der Glaube bezieht, Christus ist, so ist auch Christus in letzter und höchster Beziehung Gegenstand des Glaubens; die gläubige Seele vereinigt sich mit ihm nach Eph. 5, 30 wie die Braut mit dem Bräutigam. An die Stelle des unpersönlichen, an sich selber unlebendigen Wortes tritt das persönliche und lebendige Wort, Christus selber; an die Stelle der Vereinigung mit dem Worte die persönliche Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Christus. Das Verhältniß der vertrauenden Ehrerbietung zu Gott verinnigt sich zur persönlichen Liebesvereinigung mit Christus: „Aus welcher Ehe folget, daß Christus und die Seel ein Leib werden; so werden auch beider Güter, Fall, Unfall und alle Ding gemein, daß, was Christus hat, das ist eigen der glaubigen Seele; was die Seele hat, wird eigen Christi. So hat Christus alle Güter und Seligkeit; die seind der Seelen eigen. So hat die Seel alle Untugend und Sund auf ihr; die werden Christi eigen.“ Schärfer noch sagt die l. A.: „Christus plenus est gratia, vita et salute, anima plena est peccatis, morte et damnatione. Intercedat jam fides, et fiet, ut Christi sint peccata, mors et infernus, animæ vero gratia, vita et salus. Oportet enim eum, si sponsus est, ea simul, quæ sponsa habet, acceptare, et ea, quæ sua sunt, sponsæ impartire. Qui enim corpus suum et se ipsum illi donat, quomodo non omnia sua donat? Et qui corpus sponsæ accipit, quomodo non omnia, quæ sponsæ sunt, accipit?“ „Hie hebt sich nu der fröhliche Wechsel und Streit. Dieweil Christus ist Gott und Mensch, welcher noch nie gesundiget hat, und seine Frummkait unubirwindlich, ewig und allmächtig ist, so er denn der glaubigen Seelen Sund durch ihren Brautring, das ist der Glaub, ihm selbs eigen macht, und nit anders thut, denn als hätt er sie gethan; so mussen die Sund in ihm verschlunden (l. A.: absorbere) und ersäuft werden. (Dies ist nach der l. A. ein stupendum duellum.) Denn sein unübirwindlich Gerechtigkeit ist allen Sunden zu stark. Also wird die Seele von ihren Sunden lauterlich durch ihren Mahlschatz, das ist des Glaubens halber, ledig und frei und begabt mit der ewigen Gerechtigkeit ihres Bräutigams.“ „Sic exhibet Christus sibi sponsam sine macula et ruga, gloriosam, mundans eam lavacro in verbo vitæ, id est per fidem verbi, vitæ, justitiæ et salutis.“ Durch diese Glaubensvereinigung der Seele mit Christus entsteht die Freiheit des Christen: „Ist nu das nit ein fröhliche Wirthschaft, da der reiche, edle, frumme Bräutigam Christus das arm, verachtet, böses Hürlein zur Ehe nimpt und sie entledigt von allem Uebel, zieret mit allen Gütern. So ists nit muglich, daß die

Sund sie verdampne; denn sie liegen nun auf Christo und sein in ihm verschlunden.“ 1. Kor. 15, 57.

Aus dieser Freiheit der Seele entwickelt sich eine neue Sittlichkeit, ein neues praktisches Leben. Hat der Glaube eine solche Kraft, so erfüllt er allein auch das Gesetz und macht ohne alle anderen Werke fromm und gerecht. Dies zeigt sich gleich am ersten Gebot: Du sollst Gott ehren. „Wenn du nu eitel gut Werk wärist bis auf die Fersen, so wärist du dennoch nit frumm und gebest Gott noch keine Ehre, und also erfüllist du das allererst Gebot nicht. Denn Gott mag nit geehrt werden, ihm werd denn Wahrheit und allis Gut zugeschrieben, wie er denn wahrlich ist. Das thun aber keine gute Werk, sondern allein der Glaube des Herzen.“ So ist der Glaube allein die Gerechtigkeit der Menschen und der Gebote Erfüllung; denn wenn er das erste Gebot erfüllt, so auch die andern. Mögen auch die guten Werke Gott zu Ehren und Lob geschehen: ohne den Glauben sind sie todt. Denn der Glaube des Herzens „ist das Haupt und ganzis Wesen der Frummkait“ (caput et substantia totius justitiæ nostræ). Daher ist die Lehre von den Werken aus der Rechtfertigung eine „finstere Rede“, eine cæca et periculosa doctrina.

Als der freie Christenmensch ist der Gläubige der rechte König und Priester. Im alten Bunde hat Gott die Erstgeburt sich auserwählt und geheiligt, daß „das erstgeborne Knäblein was ein Herr ubir alle seine Brüder und ein Pfaff oder Papst fur Gott. Durch welche Figur bedeut ist Jesus Christus, der eigentlich dieselb erste männliche Geburt ist Gottis Vaters von der Jungfrauen Maria. Darumb ist er Kunig und Priester, doch geistlich“ (non secundum carnem et terram). Denn sein Reich ist nicht irdisch, sondern besteht in geistlichen Gütern, Wahrheit, Weisheit, Fried, Freud, Seligkeit ꝛc. So ist auch sein Priesterthum nicht in äußerlichen Gebärden (vestium gestuumque pompa externa), sondern unsichtbar im Geist, indem Jesus einerseits vor Gott ohn Unterlaß für die Seinen bittet, sich selbst für sie opfert und alles thut, was ein frommer Priester thun soll, und andererseits, wie die l. A. scharf ergänzend hervorhebt, im Geist uns belehrt mit den lebendigen Lehren seines Geistes. Besitzt er in seiner Erstgeburt diese beiden Würden, so theilt er sie auch jedem seiner Gläubigen mit matrimonii prædicti jure, quo sponsæ sunt, quæcunque sponsi sunt. Darum sind auch wir durch den Glauben Könige und Priester (1. Petr. 2, 9). Dieses Königthum, in welchem der Christenmensch durch den Glauben erhaben wird über alle Dinge, daß ihm kein Ding kann schaden zur Seligkeit (Röm. 8, 28; 1. Kor. 3, 22), ist natürlich nicht von leiblicher Macht, irdischem Besitz zu verstehen; auch die Christen unterliegen ja dem Todes-

loos. „Dieß ist eine geistliche Hirrschaft, die do regiert in der leiblichen Unterdruckung; das ist: ich kann mich ohne allen Dingen bessern nach der Seelen, daß auch der Tod und Leiden müssen mir dienen und nützlich sein zur Seligkeit. Das ist gar eine hohe, ehrliche Würdigkeit und eine recht allmächtige Hirrschaft, ein geistliche Künigreich, da kein geistlich Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen zu Gut, so ich glaube, und darf sein doch nit, sondern mein Glaub ist mir gnugsam. Siehe, wie ist das ein köstlich Freiheit und Gewalt des Christen."

Höher noch als das Königthum steht der Christen Priesterthum. Denn dieses macht uns würdig vor Gott zu treten, für einander zu beten und nach der l. A. nos invicem ea, quæ Dei sunt, docere. So sind wir nicht bloß Christi correges, cohæredes, sondern auch consacerdotes durch den Glauben. Denn nur der Gläubige ist ein rechter Priester, während dem Ungläubigen sein Priesteramt nichts nützt und zu nichts Gutem ausschlägt; des Gläubigen Gebet und Fürbitte ist angenehm, während des Ungläubigen Priesterthum ein profanes bleibt.

„Wer mag nun ausdenken die Ehre und Höhe eines Christenmenschen? Durch sein Künigreich ist er aller Ding mächtig, durch sein Priesterthum ist er Gottes mächtig (Psalm 145, 10). Zu welchen Ehren er nur allein durch den Glauben und durch kein Werk kumpt. Daraus man klar siehet, wie ein Christenmensch frei ist von allen Dingen und ubir alle Ding, also daß er keiner guter Werk darzu bedarf, daß er frumm und selig sei, sondern der Glaub bringts ihm ubirflüssig. Und wo er so thöricht were und meinet durch ein gut Werk frumm, frei, selig oder Christen werden, so verlier er den Glauben mit allen Dingen, gleich als der Hund, der ein Stück Fleisch im Mund trug und nach dem Schemen im Wasser schnappt, damit Fleisch und Schem verlohr." [36]

Hiemit ist Luther an das Ende des ersten Theils gelangt, und zugleich zum Mittelpunkt seiner Entwicklung, deren Ergebniß wir dahin zusammenfassen: Der im Herzensglauben mit dem Evangelium und dem lebendigen Christus einsgewordene innere Mensch ist der wahrhaft freie Christenmensch, Priester und König zugleich.

Anhangsweise erörtert Luther in diesem ersten Theil noch zwei Fragen: 1. das Verhältniß des allgemeinen Priesterthums zum besonderen Priesterstand und 2. die rechte Christuspredigt betreffend.

---

[36] Etliche Fabeln aus dem Esopo verdeudscht, sampt einer schönen Vorrede von rechtem Nutz und Brauch desselben Buchs, Anno 1530 von Dr. M. Luther, s. Luther als deutscher Klassiker. I. S. 44—55. 50. Gleich in der Vorrede führt er unsere Fabel nutzanwendend an, a. a. O. S. 48.

Man könne die Frage aufwerfen, ob und in welcher Hinsicht noch ein Unterschied zwischen Laien und Priestern bestehe bei der Annahme des allgemeinen Priesterthums. Luther verwahrt sich sehr nachdrücklich gegen den Mißbrauch, daß man den Namen „Priester“, „Geistliche“ dem gemeinen Haufen genommen habe, um ihn einem kleinen Haufen, nun geistlicher Stand genannt, allein zu übertragen. Einen solchen besonderen Stand kenne die h. Schrift nicht; diejenigen vielmehr, qui nunc papæ, episcopi dominique jactantur, heißen bei ihr nur Diener, Knecht, Schaffner. Doch, wenn auch alle Priester seien, „so können wir doch nit alle dienen oder schaffen und predigen“ 1. Kor. 4, 1. „Aber nu ist aus den Schaffnern worden ein solch äußerliche, prächtige, furchtsam Hirrschaft und Gewalt, daß ihr die recht weltlich Macht in keinem Weg mag gleichen, gerad als wären die Laien etwas anders denn Christenleut. Damit hingenommen ist der ganz Verstand christlicher Gnad, Freiheit, Glaubens und Allis, was wir von Christo haben, und Christus selbs; haben dafür ubirkommen viel Menschengesatz und Werk, sein ganz Knecht worden der alleruntüchtigsten Leut auf Erden.“ So ist nach Luther im Gegensatz zur römischen Hierarchie der Beruf des Geistlichen nicht der des Herrschens, sondern der des Dienens; es ist zwischen Laien und Geistlichen nicht ein qualitativer Unterschied, beide sind Priester, nur daß der Geistliche innerhalb des priesterlichen Volkes den Beruf hat, demselben das zum Heil Nöthige zuzudienen.

Zu dem zweiten Exkurs, in welchem Luther über die Christuspredigt spricht, veranlaßt ihn sein Glaubensbegriff, sofern die höchste Stufe des Glaubens in der lebendigen Vereinigung der Seele mit dem persönlichen Wort, dem lebendigen Christus besteht. Folgerichtig hält es Luther für unzureichend, ja nach der l. A. für unchristlich, „wenn man Christus Leben und Werk obenhin und nur als ein Historie und Chronikengeschicht predigt“; ebenso wenig gefällt ihm eine andere weit verbreitete Predigtart, „daß die Christen ein Mitleid über ihm haben, mit den Juden zurnen, oder sonst mehr kindisch Weis drinnen uben[37]. Aber es soll und muß also predigt sein, daß mir und dir der Glaub daraus erwachs und erhalten werd (ut non tantum sit Christus, sed tibi et mihi sit Christus et id in nobis operetur, quod de eo dicitur et quod ipse vocatur. L. A.). Wilcher Glaub dadurch erwächst und erhalten wird, wenn mir gesagt wird, warumb Christus kummen sei, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat. Das

[37] Welch treffliche Zeichnung und Beurtheilung der rationalistischen, insbesondere sentimental-rationalistischen Predigtweise!

geschieht, wo man recht auslegt die christlich Freiheit, die wir von ihm haben, und wir Künig und Priester sein aller Ding mächtig.... Denn wo ein Herz also Christum höret, das muß fröhlich werden, von ganzem Grund Trost empfahen und süß werden gegen Christo, ihn wiederumb lieb zu haben." So führt also Luther in diesem zweiten Anhang zu seinem ersten Theile aus, daß der Zweck der Christuspredigt sei, den Christus außer uns zum einem Christus für uns und in uns zu machen.

Den zweiten Theil seines Traktates, welcher die Dienstbarkeit des Christen unter alle Dinge behandelt, leitet Luther ein mit der Abwehr des antinomistischen Einwurfs: Wenn der Glaube alles sei und allein fromm und gerecht mache, warum dann die guten Werke geboten seien? Ob es unter solchen Verhältnissen nicht besser wäre, guter Dinge zu sein und nichts zu thun? — Die Antwort hierauf gibt Luther aus seiner Lehre vom Menschen: Der Mensch ist eben kein bloß innerlicher, geistlicher Mensch bis an den jüngsten Tag. Er ist vielmehr in der Entwicklung begriffen, es ist bei ihm ein „Anheben und Zunehmen", welches erst in jener Welt vollbracht wird. Darum hat er hier nur erst die primitias spiritus, die ersten Früchte des Geistes, nicht den vollen Geistesbesitz. Darum bleibt's dabei: „Ein Christenmensch ist ein dienstbar Knecht aller Dinge und Idermann unterthan; gleich wo er frei ist, darf er nichts thun; wo er Knecht ist, muß er allerlei thun." Wenn auch der Christ inwendig nach der Seele durch den Glauben gerechtfertigt ist und alles hat, was er haben soll, so muß doch die Gnade und Genüge immer zunehmen bis in jenes Leben. Denn der Christ gehört diesem Leben nach zwei Seiten an, sofern er einerseits seinen Leib regieren muß, an den er gebunden ist, und sofern er andererseits „mit Leuten umgeht" d. h. Gattungswesen ist. So liegt ihm eine doppelte Thätigkeit ob, einmal in seinem Verhältniß zu sich selbst und sodann zu den Nebenmenschen; ein „Müßiggehen" ist nach Luther für den Christen nicht möglich.

Luther redet zuerst von der Thätigkeit des Christen im Verhältniß zu seinem Leibe: Dieser muß mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßiger Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig werde, nicht hindere noch widerstrebe. So lange der Christ in diesem Leben weilt, hört ja für ihn der Gegensatz des innerlichen, mit Gott einigen, fröhlichen und um Christi willen lustigen Menschen, welcher Gott für seine in Christo erwiesenen Wohlthaten in freier Liebe umsonst dienen will, gegen den fleischlichen und widerspenstigen Willen nicht auf, welcher der

Welt dienen will und sucht, was ihn gelüstet. „Das (nämlich den Widerspruch des fleischlichen Willens) mag der Glaub nit leiden und legt sich mit Lust an seinen Hals, ihn zu dämpfen und wehren.“ Röm. 7, 25; 1. Kor. 9, 27; Gal. 5, 24.

Wenn aber so der inwendige Mensch durch Wachen, Beten ꝛc. der Macht des widerspenstigen Willens entgegenarbeitet, so folgt daraus nicht, daß der Mensch durch solche Werke vor Gott Gerechtigkeit verdiene, fromm werde; denn der Glaube allein ist und muß sein die Frömmigkeit vor Gott. Wenn der inwendige Mensch den auswendigen, die Seele den Leib beherrschen und sich dienstbar machen will, so folgt sie damit nur dem eigenen inneren Drange, auch das Aeußere zu der der Seele durch den Glauben zu Theil gewordenen Reinheit umzubilden. „Dieweil die Seel durch den Glauben rein ist und Gott liebet, wollt sie gern, daß auch also alle Dinge rein wären, zuvor ihr eigen Leib, und Idermann Gott mit ihr liebt und lobt[38]. So geschiehts, daß der Mensch seins eigen Leib halben nit kann müßig gehen und muß viel guter Werk drober uben, daß er ihn zwinge; und doch die Werk nit das rechte Gut sein, davon er frumm und gerecht sei fur Gott, sondern thue sie aus freier Lieb umbsonst, Gott zu gefallen, nichts anders darin gesucht noch angesehen, denn daß es Gott also gefället, wilchs Willen er gern thät aufs Allerbeste.“ Darum ist es „eine große Thorheit und Unverstand christlichen Lebens und Glaubens“, wenn sich die Leute mit Kasteiungen die Köpfe zerbrechen und den Leib verderben in dem Wahn, ohne Glauben durch Werke fromm und selig werden zu können.

Dieses innerliche Verhältniß von Glauben und Werken erläutert Luther durch einige treffende Beispiele. 1. Adam und Eva waren von Gott fromm geschaffen ohne Sünde und ins Paradies gesetzt worden um zu arbeiten, nicht aber um durch diese Arbeit erst fromm und rechtschaffen zu werden. Die Arbeit Adams wäre freier Wille gewesen „umb keins Dings willen gethan, denn allein Gott zu gefallen und nit umb Frummkait zu erlangen, die er zuvor hätt; wilch uns auch allen natürlich wäre angeboren gewesen.“ Durch den Glauben nun ist der Christ, Adam ähnlich, wiederum ins Paradies versetzt und von Neuem geschaffen, „darf keiner Werk, frumm zu werden; sondern daß er nit müßig gehe und seinen Leib ärbait und bewahre, sein ihm solche freie Werk zu thun, allein Gott zu gefallen befolhen“, nisi quod, setzt die l. A. hinzu, nondum plene recreati sumus perfecta fide et caritate, quam augeri

[38] Damit greift Luther vor und über in seine Darstellung des Verhältnisses des Christen zum Nächsten, s. u.

oportet, non tamen per opera, sed per se ipsas. — 2. Wenn ein geweihter Bischof Kirchen weiht, firmelt oder sonst sein Amt ausübt, so machen ihn nicht diese Amtshandlungen zum Bischof, geben nicht sie ihm die Weihe; sondern umgekehrt: weil er geweihter Bischof ist, hat seine Thätigkeit Geltung; die Amtshandlungen in ihrer Geltung sind Ausfluß seiner Weihe. Aehnlich beim Christen: „Wenn er nit zuvor glauben und Christen wäre, so gilten alle seine Werke nichts, sondern wären eitel närrisch, sträflich, verdamplich Sund." — 3. Nicht ein gutes oder böses Haus macht einen guten oder bösen Zimmermann, sondern vielmehr umgekehrt: wie der Meister, so auch sein Werk.

Darum schließt Luther: „Gute frumm Werk machen nimmermehr einen guten frummen Mann, sondern ein gut frumm Mann macht gut frumm Werk. Böse Werk machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werk. Also daß allweg die Person zuvor muß gut und frumm sein vor allen Werken und gute Werk folgen und ausgahn von der frummen Person." Hiefür beruft sich Luther mit besonderem Nachdruck auf Christi Wort Matth. 7, 18 ff.[39]. Demgemäß ist klar, daß „der Glaube

[39] Immer, Hermeneutik des N. T. S. 116 bezeichnet die Auslegung und Anwendung dieser Stelle, wie sie häufig bei Luther und den Reformatoren vorkommt, als eine unrichtige, weil von dogmatischem Vorurtheil und antikatholischem Interesse eingegebene. Die Stelle Matth. 7, 16—20 sei von Luther ꝛc. so verstanden worden, der Baum müsse zuerst gut sein, ehe er gute Früchte hervorbringen könne, d. h. der Mensch müsse zuerst wiedergeboren sein, ehe er gute Werke thun könne. Dies widerspreche aber dem Zusammenhang und der klaren Intention der Stelle. „Unmittelbar vorher hat Jesus seine Zuhörer gewarnt vor den falschen Propheten, welche auswendig unschuldige und fromme Schafe scheinen, inwendig aber reißende Wölfe seien. Nun gibt er ihnen die Erkennungszeichen an, an welchen sie die falschen und die guten Lehrer von einander scheiden können, nämlich die Früchte, d. h. die guten Werke, das den Worten Jesu entsprechende Leben. Es ist also hier gar nicht davon die Rede, was erfordert werde, damit der Mensch gute Werke thun könne, sondern davon, woran man die falschen und die ächten Lehrer unterscheiden könne, nämlich an den guten Werken, also ein Rückschluß vom Aeußern auf das Innere. Dieser Rückschluß wird nun V. 17, 18 gerechtfertigt, indem der Schluß umgekehrt und gezeigt wird, daß ein schlechter Baum mit Nothwendigkeit schlechte und ein guter Baum mit Nothwendigkeit gute Früchte hervorbringe. Daß dieses der wahre Sinn und Zusammenhang ist, geht aus dem reassumirenden und bestätigenden Spruche V. 20 hervor."

Diese Einwendungen Immers sind nur in ganz beschränktem Maße richtig, sofern Jesus in jener Stelle nur überhaupt vom Gutsein der Personen redet, nicht aber insbesondere von der Wiedergeburt aus dem Glauben; doch ist letzteres nach Matth. 18, 3 nicht auszuschließen. In der Stelle Matth. 7, 15—20 ist aber eine Unterscheidung zu treffen zwischen V. 15, 16, 20 einerseits und 17—19 andererseits, wie auch Luther (s. gleich nachher) fühlte. V. 15, 16, 20 enthalten ein ganz anderes Gleichniß,

allein durch Christum und sein Wort — ex mera dei misericordia per Christum in verbo ejus, wie die l. A. sagt — die Person gnugsam frumm und selig macht und daß kein Werk, kein Gebot einem Christen noth sei zur Seligkeit, sondern er frei ist von allen Geboten und aus lauterer Freiheit umbsonst thut alles, was er thut, nichts damit gesucht seines Nutz oder Seligkeit, dann er schon satt und selig ist durch den Glauben und Gottis Gnaden, sondern nur Gott darinnen gefallen."

Ist der Glaube des Herzens so das einzig und wahrhaft principielle Gute im und am Menschen, so ist es nach Luther nur die Kehrseite hievon, daß das Böse seinem Wesen nach im Unglauben besteht. Der

---

als V. 17—19. Vergleichen wir zu V. 15, 16, 20 Matth. 23, 3. 5, 20., so ist der offenbare Sinn: Gebet genau Achtung auf die Werke der falschen Propheten; dann werdet ihr finden, daß dieselben, trotz dem guten Schein V. 15, keine Trauben und keine Feigen sind, darum aber auch die falschen Lehrer keine Feigenbäume und keine Reben, sondern Disteln und Dornen. Was eine Feige scheint, ist so wenig eine, als von Dornen eine solche Frucht erwartet werden kann; das Werk ist bloß etwas äußerlich Angenommenes. — Ganz anders verhält es sich mit 17—19. Hier ist nicht davon die Rede, daß die Pflanze eine ihr fremdartige Frucht zeigt, wie zwischen Distel und Traube gar kein organisches Verhältniß stattfindet; sondern dieses Gleichniß redet von dem organischen Verhältniß zwischen der Pflanze, dem Baum und der von ihm zu erwartenden Frucht. Von dem Feigenbaum z. B. werden Feigen erwartet; bringt der Baum keine Feigen oder nur faule, schlechte, verkümmerte Früchte hervor, so ist das ein Zeichen, daß der Baum an sich selber faul, schlecht, krank ist; sind die Früchte gut, so auch der Baum. Denn es ist ein Gesetz des pflanzlichen Organismus, daß der Qualität, dem Befinden des Baumes die Qualität der Frucht entspreche. Dieses Gesetz wendet Jesus auf den Organismus des sittlichen Lebens an, während im anderen Gleichniß V. 15 rc. aus der widersinnigen Vorstellung von Feigen, als Früchten von Disteln geschlossen wird auf die Widersinnigkeit, von Menschen, die zum Guten so wenig fähig sind, als Disteln zum Feigentragen, etwas Gutes erwarten zu wollen trotz allem guten Schein. — Luther und die Reformatoren haben daher ganz recht, wenn sie gegenüber der römischen Werkheiligkeit und Aeußerlichkeit sich auf Matth. 7, 17—19 berufen und auf das hierin ausgesprochene Gesetz sittlicher Lebensentwicklung. — Aber aus kritischen Gründen hätte Immer V. 15—20 nicht zusammenwerfen sollen. Die Stelle 17—19 steht besser 12, 33 an ihrem Platze, und ist in Matth. 7 offenbar nur hereingerathen im Anschlusse an καρπῶν V. 16. Läßt man V. 17—19 aus, so schließt sich das Ἄρα γε V. 20 ganz leicht und von selber an die apagogische Frage V 16 an, ein Zusammenhang, welcher durch V. 17—19, insbesondere V. 19 nur gestört ist. — Luc. 6, 43. 44 kann hiegegen nicht angeführt werden, denn das ἐκ τοῦ ἰδίου καρποῦ weist gerade darauf hin, daß der Verfasser des Lukas-Evangeliums die Inconcinnität beider Gleichnisse fühlt und durch das ἰδίου dieselbe auszugleichen bemüht ist. Demgemäß fand er hier das Zusammengeworfensein beider Gleichnisse in seiner schriftstellerischen Quelle schon vor. Hilgenfeld, histor.-krit. Einleitung ins N. T. 1875 hat sich nicht die Mühe genommen, das Lagerungsverhältniß zu untersuchen.

Unglaube macht die Person bös, wie schon Sirach 10, 14 f., noch mehr Christus Matth. 12, 33 lehrt. „Die Person macht niemand gut, denn der Glaub, und niemand macht sie böse, denn allein der Unglaub.“ Luther geräth mit diesem Satz allerdings in einen scheinbaren Widerspruch mit dem Wort Christi Matth. 7, 20: Aus ihren Früchten sollt ihr sie erkennen (vergl. Anm. 39). Er löst denselben dadurch, daß er sagt: „Die Werke machen einen frumm oder böse fur den Menschen — d. h. nur an den Werken ist es dem Menschen möglich, Gut- oder Bösesein zu erkennen — sie zeigen äußerlich an, wer frumm oder böse sei.“ Deßhalb sei der Spruch bloß „ein Schein und äußerlich“. Luther fühlt das Unzusammenpassende von Matth 7, 17—19 zu V. 20; darum findet er sogar den Spruch V. 20, weil er ihn eben in engste Verbindung mit V. 17—19, anstatt mit V. 15 f. setzt, verführerisch und gefährlich: „Wilchs Ansehen (der Werke) irre macht viel Leut, die do schreiben und lehren, wie man gute Werk thun soll und frumm werden, so sie doch des Glaubens nimmer gedenken, martern sich mit guten Werken und kummen doch nimmer zur rechten Frummkait.“ Von ihnen gelte 2. Tim. 3, 5: „Wer nu mit denselben Blinden nit will irren, muß weiter sehen, denn in die Werk, Gebot oder Lehre der Werk. Er muß in die Person sehen fur allen Dingen, wie die frumm wird. Die wird aber nit durch Gebot und Werk, sondern durch Gottis Wort (das ist durch seine Vorheischung der Gnaden) und den Glauben frumm und selig; auf daß bestehe sein gottliche Ehre, daß er uns nit durch unser Werk, sondern durch sein gnädigs Wort umbsonst aus lauter Barmherzigkeit selig mache.“

Aus diesen Vordersätzen über das Verhältniß von Glaube und Werk, wobei Luther immer noch an das Verhältniß des Christen zu sich selbst denkt, ergibt sich für ihn der Maßstab zur Beurtheilung des Werthes der guten Werke, „wie man alle Lehre verstahn soll, die do gute Werke lehren“. Er nennt es einen falschen Anhang (in der l. A. sogar Leviathan) und eine verkehrte Meinung, durch gute Werke fromm und selig werden zu wollen. Solche Werke seien nicht frei, darum auch nicht gut und deßhalb verdammlich; sie schmähen (blasphemant) die Gnade Gottes, die allein durch den Glauben fromm und selig macht. Darum sind solche Werke zu verwerfen, a b e r n i c h t u m i h r e r s e l b s t, sondern nur des bösen Zusatzes und der verkehrten Meinung willen. Sie s c h e i n e n nur gut, sind's aber nicht, betrügen sich und jedermann damit, sind Wölfe in Schafskleidern. Dieser böse Zusatz ist ferner nur durch den Glauben auszutreiben, welcher ihn vernichtet und verwüstet. Denn die Natur hält diesen Zusatz für köstlich, für ein selig Ding.

Genauer sagt über die Gefährlichkeit dieses Wahns, dieses Leviathan die l. A.: Ubi consuetudo accesserit et hanc naturæ pravitatem roboraverit (sicuti factum est per impios magistros), incurabile malum est et infinitos irrecuperabiliter seducit ac perdit. Deßhalb soll auch in der Predigt der Glaube das Ziel derselben sein: „Deshalben obs wohl gut ist, von reuen, beichten, gnugthun schreiben und predigen; so man aber nit weiter fähret bis zum glauben, sein es gewißlich eitel teuflische, vorfuhrische Lehren. Man muß nit einerlei allein predigen, sondern alle beide Wort Gottis. Die Gebot soll man predigen, die Sünder zu schrecken und ihre Sund zu offenbaren, daß sie Reue haben und sich bekehren. Aber da soll es nit bleiben; man muß das ander Wort, die Zusagung der Gnaden, auch predigen, den Glauben zu lehren, ohn wilchen die Gebot, Reu und allis andre vergebens geschicht. Es sein wohl noch blieben Prediger, die Reu der Sund und Gnad predigen; aber sie streichen die Gebot und Zusagung Gottes nit aus (d. h. heraus), daß man lehre, woher und wie die Reu und Gnad kumme. Denn die Reu fleußt aus den Geboten, der Glaub aus der Zusagung Gottis; und also wird der Mensch durch den Glauben gottliche Wort gerechtfertigt und erhaben, der durch die Furcht Gottis Gebots gedemüthiget und in sein Erkenntniß kummen ist." Der Glaube erzeugt so die gute Person, die gute Person sodann die guten Werke.

Was nun die Glaubensbethätigung des Christen gegenüber von seinen Nebenmenschen, das andere Gebiet seines Handelns, anbelangt, so geht Luther von der Thatsache aus, daß der Mensch ein Gattungswesen sei, ein Mensch unter Menschen. „Darumb kann er nit ohn Werk sein gegen dieselben, er muß je mit ihn zu reden und zu schaffen haben." Für diese Anschauung, welche die Unnatur des Mönchs- und Anachoretenwesens grundsätzlich über den Haufen wirft, beruft sich Luther in der l. A. auf Christus selber: sicut Christus in similitudinem factus habitu inventus est ut homo et conversatus cum hominibus. Aber auch für die Thätigkeit in diesem Verhältniß gilt, daß dem Menschen der Werke keines noth ist zur Frömmigkeit und Seligkeit. „Drumb soll seine Meinung in allen Werken frei und nur dahin gericht sein, daß er andern Leuten damit diene und nütz sei, nichts anders ihm furbilde, denn was dem andern noth ist. Das heißit dann ein wahrhaftig Christenleben und da geht der Glaub mit Lust und Lieb ins Werk." Gal. 5, 6. (*πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη.*)

In welchem Sinne, in welcher Richtung der Glaube in dem Verhältniß zum Nebenmenschen sich thätig erweist, zeigt Luther in der l. A. durch Berufung auf Eph. 2, 28, wo Paulus befiehlt, ut manibus labo-

remus, quo damus necessitatem habenti, *cum potuisset dicere, quo nos ipsos alamus,* sed det, inquit, necessitatem habenti. Nam et in hoc ipsum corporis curam habere Christianum est, quo per ejus salutem et commoditatem laborare, res quærere et servare possimus in subsidium eorum, qui indigent, ut sic membrum robustum serviat membro infirmo et fimus filii dei, alter pro altero sollicitus et laboriosus, invicem onera portantes et sic legem Christi implentes. Demgemäß hat die Beherrschung des Leibes, welche der inwendige Mensch des Glaubens in seiner eigenen sittlichen Bildung und Entwicklung anstrebt, nicht allein in sich selber ihr Ziel und ihren Zweck, sondern vielmehr auch darin, daß durch diese Beherrschung die leibliche Organisation fähig und kräftig wird, den nothleidenden Mitmenschen helfend zu ergänzen. Ja dieses Ziel ist das höchste; denn Luther fährt fort: „Hæc est vere Christiana vita, hic vere fides efficax est per dilectionem; hoc est: cum gaudio et dilectione prodit in opus servitutis liberrimæ, qua alteri gratis et sponte servit, ipsa abunde satura fidei suæ plenitudine et opulentia.“ Weiter beruft sich Luther auf Phil. 2, 1—3, 6—7: „Siehe, da Paulus klärlich ein christenlich Leben dahin gestellet, daß alle Werk sollen gericht sein dem Nächsten zu gut, dieweil ein jeglicher für sich selbs gnug hat an seinem Glauben, und all andere Werk und Leben ihm ubrig sein, seinem Nächsten damit aus freier Lieb zu dienen.“ Dafür ist Christus Phil. 2, 6 u. 7 ein Exempel, „welcher nichts angesehen, denn unser Bestis und also ob er wohl frei war, doch umb unser willen ein Knecht worden.“ In der l. A. gibt an dieser Stelle Luther zu Phil. 2 eine ganze Auslegung: „Hoc enim verbum apostoli saluberrimum nobis obscurarunt ii, qui vocabula apostolica, formam dei, formam servi, habitum, similitudinem hominum prorsus non intellexerunt et ad naturas divinitatis et humanitatis transtulerunt[40], cum Paulus id velit, Christum, cum esset plenus forma dei et omnibus bonis abundans, ita ut nullo opere, nulla passione indiguerit, ut justus et salvus fieret. Habebat enim hæc omnia statim ab initio sui. Non tamen iis inflabatur nec super nos elevabatur et quandam potentiam super nos arrogabat, licet id jure potuisset. Sed contra sic egit laborans, operans, patiens, moriens, ut similis esset cæteris hominibus et habitu et gestu non aliud quam homo, quasi iis

[40] Luther vertheidigt hier gegen die metaphysische Fassung der Stelle, die auch noch bei Baur Neutestam. Theol. S. 265 ff. zu finden ist und ihn zur Annahme gnostischer Ideen und zur Verwerfung der Aechtheit des Philipperbriefes verleitet hat, wohl mit allem Recht die ethische Erklärung. S. auch Hilgenfeld Einl. ins N. T. S. 337 f.

omnibus egeret et nihil haberet formarum dei: quod tamen totum propter nos fecit, ut nobis serviret et nostra fierent omnia, quæ hac forma servi operaretur.“

Damit ist zunächst Ziel und Vorbild der sittlichen Thätigkeit des Christen im Verhältniß zum Nebenmenschen bezeichnet. Daß aber diese Thätigkeit wie die zur Selbstbeherrschung, eine freie, von innen aus dem Herzensglauben dringende, nicht eine äußerliche, gesetzliche, Verdienst suchende sein soll, führt Luther noch mit besonderem Ernste aus. Im Glauben ist zwar der Christ, wie sein Haupt, an sich vollkommen, satt und voll und hat genug, weil er im Glauben alles besitzt, was Gottes und Christi ist. Wenn nun dennoch der Christ, obwohl an sich frei, williglich sich zum Diener machen soll, dem Nächsten zu helfen, mit ihm zu fahren und zu handeln, wie Gott mit ihm durch Christus gehandelt hat — das ist ja das im Vorigen gestellte Ziel —: so soll er hiebei nichts suchen, als Gottes Wohlgefallen und allein von dem folgenden Gedanken sich leiten und treiben lassen: „Wohlan, mein Gott hat mir unwürdigen, verdampten Menschen ohn all Verdienst, lauterlich umbsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben durch und in Christo vollen Reichtumb aller Frummkait und Seligkeit, daß ich hinfurt nichts mehr bedarf dann glauben, es sei also. Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen ubirschwenglichen Gutern also ubirschüttet hat, wiederumb frei, fröhlich und umbsonst thun, was ihm wohlgefället, und gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe ihm noth, nützlich und seliglich sein; dieweil ich doch durch meinen Glauben allis Dings in Christo gnug habe.“ Die Erfahrung der grundlosen Liebe, die Gott in Christo uns bewiesen und die der Christ im Glauben seines Herzens besitzt, die hieraus entspringende Dankbarkeit gegen den erbarmungsreichen Gott, „die Lieb und Lust zu Gott“ ist es also, die den Christen treibt, „ein frei, willig, fröhlich Leben dem Nächsten zu dienen umbsonst“. „Wie uns Gott hat durch Christum umbsonst geholfen, also sollen wir durch den Leib und seine Werke nit anders, denn dem Nächsten helfen“, und zwar nach der l. A.: „ut (sc. Christianus) nullam habeat rationem gratitudinis, ingratitudinis, laudis ac vituperii, lucri aut damni. Neque enim agit hoc, ut homines sibi demereatur, nec inter amicos inimicosque discernit, nec gratos nec ingratos suspicit, sed liberrime libentissimeque dispergit se et sua, sive ea perdat in ingratis sive mereatur.“ „Also sehen wir, wie ein froh, edlis Leben sei umb ein christlichs Leben, das leider nu in aller Welt nit allein niederliegt, sondern auch nit mehr bekannt ist noch gepredigt wird.“ Durch dieses Leben werden wir Chri-

sten in des Wortes tiefstem und vollstem Sinn: „Certe a Christo sic (sc. Christiani) vocamur, non absente sed inhabitante in nobis, id est dum credimus in eum et invicem mutuoque sumus alter alterius Christus, facientes proximis, sicut Christus nobis facit.“ Auch für diese Seite des christlichen Lebens stehen Luther einige treffende Beispiele aus der heiligen Geschichte zur Erläuterung zu Gebote. Zuerst das Beispiel der Jungfrau Maria, die zum Tempel kam nach den sechs Wochen und sich reinigen ließ, „so sie doch nit gleich mit ihn (d. h. andern Weibern) unrein war noch schuldig derselben Reinigung, bedurft ihr auch nit. Aber sie thäts aus freier Lieb, daß sie die andern Weiber nit verachtet, sondern mit dem Haufen bliebe.“ So ließ auch der Apostel Paulus Apost. 10, 3 den Timotheus beschneiden, ohne daß es nöthig war, nur um den schwachgläubigen Juden keine Ursache zu bösen Gedanken zu geben, während er diese Beschneidung bei Titus verweigerte, weil man bei ihm darauf drang, als wäre sie noth zur Seligkeit. Gal. 2, 3.[41] Mit besonderem Nachdruck beruft sich Luther auf Matth. 17, 24 ff., die Erzählung von der Tempelsteuer: Jesus bezahlte dieselbe, um kein Aergerniß zu geben, obwohl für ihn als König und seine Jünger als Königskinder eine Verpflichtung nicht bestand. „Das ist ein fein Exempel zu dieser Lehre, da Christus sich und die Seinen freie Künigskinder nennet, die keinis Dings bedurfen; und doch sich unterläßsit, williglich dienet und gibt den Zins.“

Von diesem Gesichtspunkt aus geht Luther über auf die Anwendung seiner Anschauung auf einzelne bestimmte Lebensverhältnisse. Zuerst auf Klöster, Priester und Stiftswerke: jeglicher solle seines Standes und Ordens Werk thun, dem anderen zu willfahren und seinen Leib zu regieren dem Nächsten zum guten Beispiel; „doch allzeit fürsehen, daß nit dadurch frumm und selig werden furgenummen wird, wilchs allein des Glaubens Vermügen ist“. Luther hebt also diese Stände und die Bethätigung darin an sich selber nicht auf, verurtheilt aber mit aller Bestimmtheit die falsche, werkheilige Richtung, die sich in diese Uebungen einschleicht; ja das Bleiben in diesen Ständen ist unter Umständen Liebespflicht, sofern das Verlassen derselben zum Aergerniß der Schwachen Veranlassung geben könnte.

Mit besonderem Nachdruck redet Luther vom richtigen Verhalten zur Obrigkeit mit Berufung auf Röm. 13, 1 ff. und Tit. 3, 1: Die

---

[41] Thatsächlich schließen freilich Act. 16, 3 und Gal. 2, 3 einander aus, was von einer ehrlichen Exegese und Kritik nicht mehr geleugnet werden sollte. Vgl. Hilgenfeld, Einl. S. 587, 595 f.

Christen sollen der Obrigkeit unterthan sein, „nit daß sie dadurch frumm werden sollen, sondern daß sie den andern und der Ubirkeit damit frei dieneten und ihren Willen thäten aus Lieb und Freiheit. Wer nu diesen Verstand hätte, der kunnt sich leichtlich richten in die unzähligen Geboten und Gesetzen des Papstes, der Bischof, der Klöster, der Stift, der Fürsten und Herrn, die etlich tolle Prälaten also treiben, als wären sie noth zur Seligkeit, und heißen es Gebot der Kirchen wiewohl unrecht. Denn ein freier Christen spricht also: Ich will fasten, beten, dieß und das thun, was geboten ist; nicht daß ichs bedarf oder dadurch wolt frumm oder selig werden, sondern ich wills dem Papst, Bischof, der Gemein oder meinem Mitbrüder, Herrn zu Willen, Exempel und Dienst thun und leiden, gleichwie mir Christus viel größer Ding zu willen than und gelitten hat, deß ihm viel weniger noth wäre. Und ob schon die Tyrannen unrecht thun, solches zu fordern, so schadet mirs doch nit, dieweil (d. h. unter der Bedingung daß) es nit wider Gott ist." Daher lautet der Maßstab Luthers zur Beurtheilung der Werke dahin: „Denn wilchs Werk nit dahin ausgericht ist, dem andern zu dienen oder seinen Willen zu leiden, sofern er nit zwing, wider Gott zu thun, so ists nit ein gut christlich Werk." Nach diesem Maßstab gemessen, vermuthet Luther, daß sich in Stiften, Kirchen, Klöstern 2c. wenige christliche Werke finden mögen, weil dort jeder nur das Seine sucht, um hiedurch seine Sünden zu büßen und selig zu werden. „Wilchs allis kumpt aus Unwissenheit des Glaubens und christlicher Freiheit und etlich blind Prälaten die Leut dahin treiben und solch Wesen preisen mit Ablaß-Schmucken und den Glauben nimmer mehr lehren." Darum die Warnung Luthers: wenn Jemand ein solches Werk wie Beten, Stiften, Fasten thun wolle, sich ja vor der Meinung zu hüten, es geschehe damit etwas Verdienstliches, oder nach dem genaueren Ausdruck der l. A.: quo (d. h. ut eo) tibi aliquid commodi sive temporalis sive æterni compares. „Siehe, also müssen Gottis Guter fließen aus einem in den andern und gemein werden, daß ein jeglicher sich seines Nächsten also annehmen, als wäre ers selb."

Dieses „Fließen", das heißt den ganzen Proceß des Heils, wie es von Gott ausgeht, durch Christum an die Menschheit mitgetheilt wird und als eine neue, erneuernde und sittlich lebendige Kraft in Glauben und Liebe in die Menschheit eingeht, beschreibt Luther abschließend dahin: „Aus Christo fließen sie (die Güter Gottes, die Christo durch Gott eigen geworden sind) in uns, der sich unser hat angenommen in seinem Leben, als wäre er das gewesen, das wir sein. Aus uns sollen sie fließen in die, so ir bedurfen, auch so gar, daß ich muß auch meinen Glauben und Gerechtikeit fur meinen Nächsten setzen fur Gott, sein Sund zu

decken, auf mich nehmen und nit anders thun, denn als wären sie mein eigen, eben wie Christus uns allen than hat. Sieh, das ist die Natur der Liebe, wo sie wahrhaftig ist; da ist sie aber wahrhaftig, wo der Glaub wahrhaftig ist." 1. Kor. 13, 5. „Aus dem allem folgt der Beschluß, daß ein Christenmensch lebt nit ihm selb, sondern in Christo und seinem Nächsten, in Christo durch den Glauben, im Nächsten durch die Liebe. Durch den Glauben fähret er über sich in Gott (per fidem sursum rapitur supra se in deum), aus Gott fähret er wieder unter sich durch die Liebe (rursus per caritatem labitur infra se in proximum) und bleibt doch immerfort in Gott und gottlicher Liebe. (Joh. 1, 51). Siehe, daß ist die rechte geistliche christliche Freiheit, die das Herz frei macht von allen Sunden, Gesetzen und Geboten: wilch alle andere Freiheit übertrifft, wie der Himmel die Erden. Wilch geb uns Gott recht zu verstehen und behalten, Amen."

In diesem Schluß, mit welchem die deutsche und lateinische Ausgabe endigt, faßt Luther den Inhalt seines Traktates zusammen, welcher dadurch als ein in sich geschlossenes Ganzes einer christlichen Welt- und Lebensanschauung sich darstellt. Der kräftigen Rekapitulation, die auch in der l. A. durch ein „Amen" sich abgränzt, folgt in der l. A. noch ein kleiner Anhang, den wir hier als nicht zum Traktat gehörig übergehen können. Luther spricht sich in demselben mit schneidender Schärfe gegen den schon im Traktat selber streng abgewiesenen Antinomismus der Schwarmgeister aus, welcher den inneren Zusammenhang von Glaube und Liebe zerschneidet; ebenso aber auch gegen die römische Werkheiligkeit: zum besten Beweis wider die Ansichten derjenigen, welche in dem Traktat eine Grundlage zum Vergleich mit Rom, eine Brücke der Versöhnung erkennen wollen.

II. Der Lehrbegriff des Traktates.

Ueberschauen wir die im vorigen Abschnitt gegebene Entwicklung unseres Traktates, so bestätigt dieselbe den Ausspruch Luthers, daß er im Traktat eine Summa des christlichen Lebens, d. h. eine kurze zusammenhängende Darstellung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre geben wolle. Diese Wahrnehmung berechtigt, von einem Lehrbegriff des Traktats zu reden, ja würde sogar, wenn die einzelnen Lehrpunkte bis in die kleinsten Verzweigungen ausgeführt wären, gestatten von einem Lehrsysteme des Traktats zu sprechen, wozu auf jeden Fall die Grundzüge vollständig gegeben sind.

Wie jede Entwicklung eines Lehrbegriffes oder des Lehrgehaltes einer Schrift, so hat auch die des unsrigen die genetische Methode einzuhalten. Es liegt hierin einmal die Erkenntniß von der Unzulässigkeit der Darstellung des gegebenen Stoffes nach gewissen dogmatischen Formen und Schablonen, sodann die Forderung, in den Gedankengang des Schriftstellers und insbesondere in die Grundideen, welche den Gipfel- und Kulminationspunkt in dem Gedankengange des Schriftstellers sind, nachdenkend einzudringen und auf Grund dieser denkenden Erfassung das in der Schrift selber gegebene, mehr oder minder zerstreut liegende Material begriffsmäßig nachzugestalten. Von diesem methodologischen Gesichtspunkt aus angesehen erscheint als der Kardinalbegriff, um welchen die ganze Abhandlung sich dreht, der Begriff der christlichen Freiheit und zwar so, daß im Traktat der erste Theil der Entwicklung in diesem Begriffe ihren Gipfelpunkt erreicht, während er für den zweiten Theil die Grundlage und den Ausgangspunkt bildet. So werden im Traktat zwei Fragen beantwortet: 1. wie gelangt der Mensch zur christlichen Freiheit? 2. wie bethätigt er im Leben diese christliche Freiheit? und gemäß dem Gang der Untersuchung, welchen der Traktat selber nimmt, unterscheiden sich hienach zwei Hauptabtheilungen:

1. Die Lehre vom Weg des Menschen zur christlichen Freiheit — die Lehre vom Heilsweg des Menschen.

2. Die Lehre vom Leben des Menschen in der christlichen Freiheit — die Lehre von der christlichen Sittlichkeit.

Erste Abtheilung.

Vom Weg des Menschen zur christlichen Freiheit — vom Heilsweg des Christen.

Da es sich in dem ganzen Inhalt des Traktates um den Menschen, seine Bestimmung, sein Ziel, seinen Glauben und sein Leben handelt, sowie um die göttliche Thätigkeit, welche ihn seinem Ziel zuführt, so liegt es in der Natur des Gegenstandes und entspricht auch vollständig dem Gange, welchen Luther in seiner Entwicklung selber einschlägt, wenn wir Luthers Aussagen über den Menschen, sein Wesen und seine Bestimmung zur christlichen Freiheit voranstellen; diesen lassen wir, weil die Zuleitung des Menschen zur christlichen Freiheit wesentlich göttliche

That ist, die Aussagen über Gott und seine Offenbarung an den Menschen folgen. Da aber die Offenbarung Gottes zum Heil, zur Freiheit des Menschen ihre Fülle und Spitze in der Person und dem Werke Jesu Christi erreicht, so wird die Lehre vom Heil in Christo den dritten Abschnitt bilden müssen. Dieses Heil soll aber vom Menschen im Glauben angeeignet werden und ihn zur vollkommenen Christenfreiheit führen: Darum redet ein vierter Abschnitt von der Aneignung des Heils. — Indem die Darstellung des Lehrbegriffs des Traktats im ersten Theile in dieser Weise fortschreitet, schließt sie sich an Luthers eigenen Ideengang aufs genaueste an und läßt sich von Luthers Grundidee, der Idee der christlichen Freiheit des Menschen leiten.

Erstes Kapitel.

Vom Menschen, seiner sittlich-religiösen Anlage und Bestimmung.

Luther geht in dem Traktat von den beiden, äußerlich einander widersprechenden Sätzen aus, daß der Mensch frei sei und Niemand unterthan, und daß der Mensch ein Knecht sei und allem Ding unterthan. Thatsächlich enthalten die beiden Sätze keinen Widerspruch, sondern geben miteinander den formalen Begriff der Freiheit, welche mit ihrem Inhalte erfüllt die christliche heißt. Nach dem ersten Satze ist der Christ frei, indem er durch nichts außer ihm Seiendes in seinem Handeln sich bestimmen läßt, vielmehr sich durch sich selbst in seinem Wollen bestimmt — seine Freiheit ist also wesentlich Autonomie; nach dem zweiten Satz ist aber diese Freiheit des Christen keine ziellose, zwecklose, äquilibristisch-absolute, sondern sie dient einem bestimmten Zwecke, indem sie das aus ihr hervorgehende Handeln nach 1. Kor. 9, 19, Röm. 13, 9 dem Wohle Jedermanns d. h. des Nebenmenschen dienstbar macht, unterwirft; sie ist also sittliche Freiheit. Sehen wir nun, was Luther genauer über die Bestimmung des Menschen aussagt und sodann, in welchem Verhältniß hiezu er das Wesen des Menschen auffaßt.

1. Die Bestimmung des Menschen.

Luther spricht sich hierüber bezeichnend aus, wenn er im zweiten Theil seines Traktats den zu seiner Bestimmung gelangten Christenmenschen mit Adam im Paradiese vergleicht. Adam und Eva waren im Paradiese frei, zur Freiheit bestimmt, aber nicht im Sinne eines be-

liebigen Handelns, sondern um aus freiem Antrieb die anerschaffene Gerechtigkeit und Frömmigkeit durch Arbeit zu bethätigen. Wie Adam und Eva im Paradies, so sind auch alle Menschen zur Freiheit bestimmt, zur freien Bethätigung ihres Willens in Gerechtigkeit und Frömmigkeit (von dem Weg zu dieser Freiheit sehen wir hier ab) und zwar indem der Wille zu dieser Bethätigung durch nichts ihm Aeußerliches, Fremdes, durch keinen äußerlichen Reiz, also auch nicht durch die Aussicht auf ein Verdienst irgendwie veranlaßt und getrieben wird.

Diese Autonomie des Menschen, welche Luther mit allem Nachdruck gegen den römischen Katholicismus hervorhebt, welcher den Christen durch die Heteronomie des Verdienstes, der Verdienstlichkeit der guten Werke beeinflußt sein läßt, wird aber bei Luther zur Theonomie: die Freiheit ist ihm wesentlich religiös-sittliche Bestimmung. Denn er nennt die Qualität des in der sittlichen Freiheit sich offenbarenden Willens nicht nur Gerechtigkeit, sondern ebenso sehr „Frummkeit"; ja wo Luther in der d. A. „Frummkeit" setzt, hat die l. A. dafür fast immer justitia. Der wahrhaft freie Wille ist also zugleich der wahrhaft rechtschaffene und fromme Wille; wer wahrhaft frei ist, ist wahrhaft gerecht und fromm. Frei ist also der Mensch, wenn er den göttlichen Willen in seinen eigenen kreatürlichen Willen als schlechthin bestimmend aufgenommen hat, wenn der menschlich-kreatürliche Wille mit dem göttlichen Willen schlechtweg eins geworden ist. Darum ist der Mensch gerecht, justus, wenn sein Wille, wie der Adams im Paradiese hätte sein sollen, in freier Hingabe an den göttlichen Willen sich bethätigt, durch nichts anderes zu dieser Hingabe bewogen und getrieben als, wie Luther oft aus einandersetzt, durch das reine Wohlgefallen am göttlichen Willen selber; er ist aber auch fromm, weil dieses reine Wohlgefallen am göttlichen Willen in der freien Hingabe an denselben zur inneren Voraussetzung einen entsprechenden Gemüthszustand hat, welchen Luther mit besonderem Nachdruck als Ehrerbietung, als „Gott die Ehre geben", auch als Vertrauen zu Gott, Glauben an Gott bezeichnet. So gibt es für Luther keine sittliche Bestimmung des Menschen, die von seiner religiösen, und keine religiöse, die von seiner sittlichen Bestimmung losgelöst wäre; vielmehr sind beide durch einander bedingt und in einem unzertrennbaren Zusammenhange.

Eine andere Betrachtungsweise ist es, wenn Luther mit justitia auch vita, mit justus auch salvus zusammenstellt. Mit diesen Worten ist der Besitz der religiös-sittlichen Freiheit, die sich offenbart als Gerechtigkeit und Frömmigkeit, zugleich als das höchste Gut bezeichnet, welches, indem es Leben in des Wortes wahrstem Sinne und Seligkeit gewährt,

den Menschen vollkommen befriedigt, seine höchsten Wünsche erfüllt, ihm nach Luthers Worten volle Genüge, Speise, Freude, Lust, Licht bringt. Darin liegt, daß die Theonomie, die schlechthinige Bestimmung des kreatürlichen Willens durch Gott, wie sie in der von Luther beschriebenen sittlich-religiösen Freiheit des Christenmenschen erscheint, durchaus nicht eine Heteronomie ist, wie die Beeinflussung des sittlichen Lebens durch den Wahn von der Verdienstlichkeit guter Werke. Denn wie diese römische Lehre ein Wahn, ein „böser Zusatz“, ja ein Leviathan ist, so ist auch die durch die Heteronomie der verdienstlichen Werke errungene Seligkeit eine trügerische, nichtige, eitle, ein Verderben, ein „unheilbares Uebel“, dem schon unzählig viele zum Opfer gefallen sind.

Es sind demgemäß nur verschiedene Betrachtungsweisen, wenn das Ziel der menschlichen Bestimmung mit Freiheit, libertas, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, justitia, Seligkeit, salus, Leben, vita, bezeichnet wird. Immer aber hält Luther mit aller Kraft daran fest, daß das vom Menschen bezw. Christen zu erreichende Ziel ein sittliches, d. h. ein durch die Vermittlung der Freiheit angeeignetes, von innen heraus organisch sich entwickelndes und wachsendes ist. Die justitia, salus, vita ist freilich auf der einen Seite etwas Göttliches, weil dieser Zustand nur in der freien Hingabe an Gott erreicht und gewonnen wird, aber andererseits darum doch menschlich vermittelt durch die Freiheit der Aneignung. Daraus folgt, daß die justitia, die salus, wenn einmal angeeignet, auch ein wirkliches Eigenthum des menschlichen Gemüthes, des inwendigen Menschen ist, nicht etwa bloß ein donum superadditum, ein äußerlich angehängter Schmuck, den man aggregatmäßig durch Beifügung von Zierathen, wie die guten Werke der römischen Kirche sind, vermehren kann. Luther drückt diesen Gedanken auf mannigfache Art aus. Die erreichte Bestimmung ist ihm nach dem Apostel Paulus nicht ein durch eine mechanische That vollendeter sittlicher Zustand, sondern erst ein lebenskräftiger Anfang, primitiæ spiritus, aber ein Anfang im Geistesleben. Dieser neue Anfang, in welchem principiell die Bestimmung des Menschen schon erreicht ist — denn wer diese primitias hat, ist nach Luther gerecht, — entwickelt sich aus seiner inneren Keimkraft organisch; sie ist ein Wachsen und Zunehmen, augeri opportet — aber nicht von außen her, non per bona opera, durch äußere Zuthaten, sondern von innen heraus wachsen justitia und salus *per se ipsas*. Diese Seite, daß die Bestimmung des Menschen in seiner Freiheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Seligkeit nicht ein mit Einem Male vollendeter Zustand, sondern ein von innen heraus der Entwicklung bedürftiger und fähiger, principieller, neuer Anfang ist, vollendet erst den Begriff Luthers vom sittlich-religiösen Ziel des

Menschen; sie durchbricht den mechanischen Supranaturalismus der römischen und scholastischen Anthropologie, welcher auch bei Augustinus schon in seiner Lehre vom Glauben hervortritt, und zeigt, daß der Mensch, indem er in den Gütern der frommen Hingabe an Gott Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Leben, Heil erlangt, damit in der Gemeinschaft mit Gott seine ihm wesentliche, d. h. frei angeeignete und in Freiheit zu entfaltende Bestimmung erreicht.

Die Entwicklungsfähigkeit und Nothwendigkeit der in der sittlichen Freiheit, in der erreichten Bestimmung des Menschen gesetzten vita ist nun aber nicht etwa nur eine Folge des Sündenfalles, einer voraus-gegangenen abnormen Entwicklung, sondern dem Menschen, als einem an sich zur Sittlichkeit, zur Freiheit geschaffenen Wesen von Hause aus immanent, eigenthümlich. Denn nur mit Rücksicht auf den vorher beschriebenen Heilsweg des Menschen zur justitia hin scheint in den Worten Luthers, daß der neue Zustand augeri oportet, *quod nondum recreati sumus* perfecta fide et caritate, der erstere Sinn gefunden werden zu können. Dagegen spricht, daß nach Luthers ausdrücklichen Worten Adam vor seinem Fall dazu berufen war, die ihm von der Schöpfung her inwohnende justitia durch die Bethätigung in der freien Arbeit als eine wirkliche Lebenskraft zu zeigen und zu bewähren, ferner daß Luther den zur Freiheit als einem neuen, seiner Bestimmung entsprechenden Princip gelangten Menschen mit Adam in dessen Sein vor dem Fall vergleicht. Luther redet auch ausdrücklich davon, daß diese Entwicklung erst im zukünftigen Leben ihre Vollendung erreiche, daß also die Freiheit, zu der der Mensch als zu seiner Bestimmung hier schon potentia gelangt, um sie in Aktuosität spontan zu entfalten, jenseits erst vollkommener Actus wird.

Wie verhält sich nun aber zu dieser Bestimmung des Menschen seine thatsächliche Wirklichkeit, seine empirische Anlage, sein faktischer Zustand? Dieses führt uns auf unsern zweiten Punkt.

2. Wesen und Wirklichkeit des Menschen im Verhältniß zu seiner Bestimmung.

Mit der anthropologischen Auseinandersetzung beginnt Luther seine Abhandlung, indem er aus ihr die Möglichkeit erklärt, von einer Freiheit und einer Knechtschaft des Menschen zugleich zu sprechen. Luther geht hiebei auf die Anthropologie des Apostels Paulus zurück[42] und

[42] Hiezu ist zu vergleichen Pfleiderer, Paulinismus, insbesondere S. 47—68. Der dortigen Auffassung der paulinischen Anthropologie stimme ich vollständig bei.

unterscheidet mit demselben zunächst in abstracto ein Doppeltes im Menschen, nämlich einen inneren, geistlichen und einen alten, äußerlichen, leiblichen Menschen, oder mit einem anderen Worte Luthers: Seele und Fleisch (und Blut). Betrachten wir zunächst jeden dieser beiden Theile für sich, so hängt des Menschen Befähigung und Empfänglichkeit für seine Bestimmung für seine Freiheit und Frömmigkeit allein am inwendigen Menschen, ebenso ist seine Bosheit und Gefangenschaft im Bösen rein Sache des geistlichen, inwendigen Menschen, und damit das Wesen des Guten, wie des Bösen, sofern es actu, wirklich, thatsächlich vorhanden ist, als etwas Seelisches, Geistliches, bezeichnet. In der geistigen Anlage, in ihrer Qualität, in der Art und Ausbildung des inwendigen Menschen beruht daher die sittliche Qualität des Menschen und lediglich hievon hängt das ewige Wohl und Wehe des Menschen ab.

Diesem inneren, geistlichen, seelischen Menschen steht der „alte, äußerliche Mensch nach Fleisch und Blut“ entgegen, und zwar in abstracto gefaßt als das kontradiktorische und konträre Gegentheil des inwendigen Menschen. Denn was von dem einen als wesentliche Bestimmung ausgesagt wird, wird dem anderen abgesprochen. Nur vom äußerlichen Menschen kann Wohlergehen wie Uebelbefinden, Gesundheit wie Elend und Krankheit ausgesagt werden, während „dieser Ding keinis bis an die Seelen reichit, sie zu befreien oder fahen, frumm oder böse zu machen.“ Zu diesen Zuständen, welche des Menschen Leib, sein Fleisch betreffen und allein angehen, gehört nach Luther auch die Beschäftigung mit heiligen Gegenständen, aber nicht bloß im Sinne äußerer, für fromm geltender Werke, sondern auch mit den speculationes et meditationes et quidquid per animae[43] studia geri potest. Aus dieser letzteren Bestimmung erhellt klar, was Luther unter dem auswendigen, leiblichen Menschen nach Fleisch und Blut versteht. Es ist seiner materiellen Basis nach der leiblich organisirte Mensch, das Fleisch, das dem rein sinnlich zu empfindenden Wechsel von Krankheit und Gesundheit, von Uebel- und Wohlbefinden unterworfen ist, das mit Kleidern angezogen wird, das sich von einem Orte an den andern bewegt, das einzelnen Verrichtungen obliegt — ganz entsprechend der σάρξ, der Leibesmaterie des Apostels Paulus, und dem σῶμα τῆς σαρκός d. h. dem Fleischesorganismus bei demselben Apostel. Aber, wenn es heißt, in den Bereich dieses auswendigen Menschen gehören auch die meditationes et specula-

[43] anima hier natürlich nicht in dem Sinne von Luthers „Seele“ = inwendiger Mensch, sondern im Sinn von Paulus ψυχή, ψυχικός.

tiones et quidquid per animæ studia geri potest, wenn Luther weiter aus dem Grunde die letzteren Thätigkeiten dem Leib, dem Fleisch, dem auswendigen Menschen zuschreibt, weil jene Beschäftigungen sittlich, für die innere „geistliche" Qualität des Menschen indifferent sind: so erhellt hieraus, daß Luther unter dem auswendigen Menschen nicht nur dessen leiblichen Organismus mit seinem Sensitivsystem versteht, sondern sein ganzes seelisches Sein, seinen ganzen psychischen Organismus, sofern es sich um Aeußerungen desselben handelt, von welchen des ganzen Menschen sittliches, ewiges, „geistliches" Wehe und Wohl nicht abhängig ist. So hätten wir demgemäß einen Gegensatz des inwendigen und auswendigen Menschen, sofern beide Theile mit einander den Bestand des ganzen Menschen ausmachen, die konstitutiven Elemente des menschlichen Seins: 1. das Fleisch als die Totalität des sinnlich-endlichen Seins des Menschen und 2. den geistlichen Menschen, „die Seele" im Sinne Luthers, als die sittlich-religiöse Organisation des Menschen.

Obgleich so einander entgegengesetzt, sind die beiden Elemente des menschlichen Wesens einander nach Luthers klarer Meinung doch nicht koordinirt; vielmehr hat der inwendige, geistliche Mensch die Aufgabe und den Beruf, den auswendigen, fleischlichen Menschen sich zu unterwerfen und dienstbar zu machen, ihn zu einem willigen Werkzeug der geistlichen Zwecke des geistlichen Menschen umzugestalten. Dieses spricht Luther insbesondere im zweiten Theile seines Traktates mit aller Bestimmtheit aus und zwar nach zwei Seiten hin, daß einerseits in dieser Unterwerfung des sinnlichen Menschen, dessen Substrat das Fleisch ist, unter den geistlichen Menschen die sittliche Selbsterziehung und Bildung des Menschen sich offenbare, andererseits damit durch die Gefügigkeit des Fleisches im Dienste des inwendigen Menschen der äußere Mensch, durch dessen sinnliches Dasein der ganze Mensch mit der Menschheit überhaupt in Verbindung steht (conversari sagt Luther), ein sittlich-wahres Verhältniß zum Nebenmenschen vermittle. So ist also der Dualismus zwischen Fleisch und Geist bei Luther, obwohl hinabreichend bis in die konstitutiven Elemente des ganzen menschlichen Organismus, doch der Idee nach durchaus kein absoluter, sofern ja der Gegensatz durch die Herrschaft des geistlichen Menschen aufgehoben und hiedurch das Ziel, die sittliche Freiheit erreicht werden soll.

Faktisch nun treten diese beiden Organisationen des Menschen, die wir gemäß den Anschauungen Luthers zunächst in ihrem abstrakten Fürsichsein und sodann in ihrem zunächst nur idealen, unlebendigen Bezogensein auf einander betrachtet haben, dann, wenn der sittliche Zweck reali-

firt werden soll, ins reale Leben. Dies geschieht nun nach Luther beim „auswendigen" Menschen ganz im Anschluß an die paulinische Anthropologie, indem, um mit Paulus zu reden, aus dem *ἄνθρωπος σαρκινός* ein *ἄνθρωπος σαρκικός* wird; beim inwendigen Menschen, indem derselbe zur Realisirung seiner Aufgabe unbedingt an die göttliche Unterstützung sich gewiesen fühlt.

Die Lebendigkeit des Fleisches, des auswendigen Menschen offenbart sich darin, daß derselbe entsprechend seiner Natur auf das Endliche, Vergängliche gerichtet ist, „der Welt", das heißt der Endlichkeit „dienen will und sucht, was ihn gelüstet", was, wie wir erläutern müssen, seinem ganzen Wesen zusagt als gleichgeartet. So ist demnach das Fleisch, der auswendige Mensch, die sinnlich-endliche Organisation nichts Unlebendiges, Todtes, sondern mit einem Streben, mit dem lebendigen, kräftigen Triebe nach Bethätigung begabt; dem Fleische wohnt ein Wille, ein „fleischlicher Wille", wie Luther im Anschluß an das paulinische Wort *ἐπιθυμία τῆς σαρκός* sagt, inne, ein auf das Fleischliche, Endliche gerichteter Trieb.

Dieser Willenstrieb des Fleisches kann, da Luther das Kriterium für Gut und Bös, die Möglichkeit des sich gut und böse Verhaltens allein der „Seele", dem „inwendigen" Menschen zuschreibt, von Seite seiner natürlichen Basis und Substanz aus nur als ein natürlicher, an und für sich sittlich indifferenter angesehen werden. Anders aber verhält es sich, wenn dieser Willenstrieb des Fleisches mit seiner lebendigen Wirksamkeit im Verhältniß zu dem Wesen des „inwendigen Menschen", der „Seele" betrachtet und beurtheilt wird. Da beschreibt Luther ganz ähnlich, wie der Apostel Paulus durch das Hinzutreten des an sich geistigen Gesetzes die vorher im Fleische todte, unlebendige Sünde zu einer lebendigen, ins Bewußtsein tretenden Macht erwachen und erwachsen läßt, den Willen des Fleisches als einen solchen, der dem inwendigen Menschen widerstrebt, widerspricht, gegen ihn „widerspenstig" sich erweist, die Aeußerung des Willens im inwendigen Menschen hindert, ja zuletzt nach Röm. 7 den letzteren gefangen nimmt. Vom Standpunkte des inwendigen Menschen angesehen oder sittlich-religiös betrachtet ist also der fleischliche Wille in seiner auf die Welt und ihren Dienst, auf die Endlichkeit gerichteten Natürlichkeit für Luthers Anschauung wie für Paulus der an sich sündhafte Wille, „fleischlicher und widerspenstiger Wille", fleischlich nun nicht mehr im Sinne der Naturbasis, des konstitutiven Elements im Sinne von *σαρκινός*, sondern im Sinn einer sittlich zu beurtheilenden und gerichteten Qualität von *σαρκικός* zu nehmen, und wenn auch Luther

dieses genauer nicht ausführt, so ist doch aus seiner Berufung auf Röm. 7 wie aus seinen Prämissen zu schließen, daß dieses (im zweiten Sinn zu nehmende) „Fleischlichsein" des Willens aus seinem latenten Zustande heraustritt durch die Einwirkung des dem Fleischesmenschen konträr gegenüberstehenden inwendigen Menschen.

Betrachten wir nämlich, was Luther über den letzteren Weiteres aussagt, so beschreibt Luther die sittlich religiöse Organisation des Menschen, die „Seele" ganz ähnlich wie das Fleisch auch als eine Kraft, als einen Trieb, der aus sich heraus treten will, um in der oben bezeichneten Weise sich zu bethätigen. Aber der Inhalt, mit welchem dieser Trieb des inwendigen Menschen sich erfüllen, das Ziel, das er erreichen will, die Richtung, die er einschlägt, ist eine dem Fleischestrieb entgegengesetzte, nicht die Welt, sondern Gott, Gottes Offenbarung. „Allis Ding", sagt Luther, „kann die Seele entbehren ohne das Wort Gottis und ohne das Wort Gottis ist ihr mit keinem Ding geholfen". Ist aber dieser ihr Trieb nach dem Leben in Gott erfüllt oder — um in der Analogie mit dem „Fleischeswillen" zu bleiben — ist dieser Trieb durch die Erfüllung mit dem Worte Gottes aus seiner Verborgenheit und Unlebendigkeit heraus zum Leben, zur lebendigen Thatkraft gelangt, dann ist auch der inwendige Mensch vollständig befriedigt („hat in dem Wort Gnugde, Speis, Freud 2c.") und kräftig, durch die in dem Worte liegende, innerlich zugeeignete Gottesgemeinschaft seine sittliche Aufgabe der Selbstbildung und Liebesthätigkeit in der Welt nachdrücklich auf sich zu nehmen und zu erreichen. Hieraus folgt: 1. Weil der inwendige Mensch zu seinem Lebenszweck erst gelangt durch seinen Zusammenschluß mit seinem Lebenselement, dem Worte Gottes, so ist nach Luthers Sinne im Anschluß an den paulinischen Begriff des νοῦς der im inwendigen Menschen liegende Trieb, ehe er durch das Wort Gottes zu seiner Erfüllung gelangt, intellektuell gefaßt die rein formale Erkenntniß dessen, was im Falle der Darbietung zur Erfüllung des Triebes zweckmäßig ist oder nicht, des Guten und Bösen, von der Seite des Willens aus angesehen aber der rein formale Wille, die rein formale Fähigkeit und Empfänglichkeit fürs Gute. Daß dieses Luthers Meinung ist, geht daraus hervor, was Luther über die Wirksamkeit des Gesetzeswortes (im Unterschied vom Heilswort) sagt: „Die Gebot weisen wohl, helfen aber nit, lehren, was man thun soll, geben aber kein Stärk dazu." Demgemäß ist der inwendige Mensch fähig, die Wahrheit des Gebotes zu erkennen, aber so lange er mit dem Heilswort Gottes noch nicht eins ist, bleibt sein Streben nach Erfüllung ein hilfloses, machtloses, unkräftiges. 2. Von hier aus fällt auch ein helles Licht auf

das Wenige, was Luther von der **wirklichen Sünde** sagt. Alle Sünde ist ihm, wie alles Gute principiell Glaube, so Unglaube. Unter diesem Unglauben als dem Wesen der Sünde, können wir nach Luthers Sinn nichts anderes verstehen, weil ja „gut und böse“ als freie That nur vom inwendigen Menschen ausgesagt werden kann, als daß der Mensch dem in seinem geistigen Organismus, in seiner „Seele“ gelegenen Zug und Trieb nach Gott nicht folgt, nicht sich hingibt, diesen vielmehr verleugnet[44]. Diese Abwendung ist aber nichts inhaltsleeres, sondern ihre Kehrseite ist die Zuwendung der Seele, des inwendigen Menschen zum Fleisch, die Aufnahme des Fleischeswillens, des Fleischestriebes in die formale Kraft der Seele, in die Freiheit. Luther setzt dieses zwar nicht des Genaueren aus einander; aber unverkennbar ist dieses seine Meinung, wenn er die Seele befleckt (macula et ruga), ein „bös Hürlein“, plena peccatis, morte et damnatione nennt. Woher diese Befleckung, woher diese Schande, woher dieses Erfülltsein der Seele mit Sünde, Tod und Verdammung, wenn nicht daher, daß die Seele, zum Guten angelegt, von diesem Zug sich abwendet und mit einem ihrer Natur und Bestimmung widersprechenden „fleischlichen“ Inhalte sich erfüllt, dem Fleische, der Basis und dem Princip der Sünde sich ergibt? Erst dadurch aber, daß die Seele dies thut, wird die zuvor im Fleische latente Sünde offenbar, wirklich, lebendig.

Haben wir Luthers „inwendigen Menschen“, die „Seele“ mit dem paulinischen *νοῦς* gleichgestellt, Luthers eigener Berufung auf Röm. 7. folgend, so erweist sich auch für das eben Erörterte diese Zusammenstellung als vollkommen zutreffend, sofern Paulus wie Luther von einer (durchs Fleisch) befleckten Seele, von einem *νοῦς τῆς σαρκός*, *νοῦς ἀδόκιμος ἀνόητος* redet; wie die Seele durch ihre Abkehr von ihrem Zug zu Gott und ihre Hinwendung zum Fleisch, so ist der *νοῦς* durch dieselbe Bewegung in die falsche Richtung des Fleisches, der Unvernunft, Thorheit, der Verächtlichkeit hineingerathen.[45]

Blicken wir von dem letzten Ergebniß der Untersuchung von Luthers Lehrbegriff auf den Kardinalbegriff seines Traktates, die Idee der christlichen Freiheit, so erhellt, daß bei dem empirisch sündhaften Zustand des Menschen, den Luther als einen allgemein menschlichen voraussetzt, der Weg zur Erreichung seiner Bestimmung für den Menschen ein weiterer ist, als unter der Voraussetzung, daß der Mensch dem in seinem inwen-

---

[44] Voll erhellt freilich der Begriff des Unglaubens erst aus seinem Gegentheil, dem Begriff des Glaubens, s. u.

[45] Hiezu Pfleiderer, Paulinismus. S. 63 f.

digen Menschen gelegenen Zuge, seiner dort enthaltenen Anlage unmittelbar vertrauensvoll gefolgt wäre. So aber wie der Mensch nach Luthers Schilderung empirisch ist, indem seine Seele befleckt, ein böses Hürlein, voll von Sünde, Tod und Verdammniß ist, entsteht die Nothwendigkeit, damit der Mensch als innerer sich von Gott erfüllen lassen, sich seinem Ziele wieder zuwenden könne, daß zuvor seine Seele von der Gefangenschaft im Fleisch der Sünde losgelöst, befreit werde, d. h. zum Bewußtsein des Gegensatzes der Seele und des Fleisches und durch die Erkenntniß desselben zum Verlangen wirklicher Befreiung und dieses Verlangen zur Erfüllung mit Gott, zur Freiheit geführt werde.

Ist, wie wir oben gesehen haben, der inwendige Mensch nach Luther, um sein Ziel, seine „Gnugde, Speis, Freud ꝛc." zu erreichen, an die Erfüllung durch Gottes Wort, an Gottes Thätigkeit gewiesen, wie viel mehr erst, wenn zuvor, damit der Mensch für diese Offenbarung Gottes vollkommen empfänglich sei, ein solches Hinderniß wegzuräumen ist, wie die Gefangenschaft des inwendigen Menschen unter der Macht des Fleisches! — Wir sind so durch den Gang der Untersuchung von selbst auf die Lehre Luthers von der Offenbarung Gottes zur Befreiung und Beseligung der Menschen weitergeführt.

Zweites Kapitel.

Von Gott, seiner Offenbarung im Wort und seinem Wesen in Beziehung auf die Bestimmung des Christen.

Wie aus der Lehre Luthers von der christlichen Freiheit als der Bestimmung des Menschen und noch genauer aus seinen Aussagen über den inwendigen Menschen hervorgeht, ist die Erreichung seines religiös-sittlichen Zieles unmöglich ohne Gott, ja von Gott und seiner Bethätigung am uud im Menschen schlechthin abhängig. Alle Dinge kann ja die Seele entbehren „ohne das Wort Gottes". Diese Ueberzeugung, daß der Christ, wenn er die Freiheit erreicht hat, alles was er ist, nur ist lediglich durch Gott, daß der Christ sein Heil ganz allein Gott verdankt, drückt Luther auch noch besonders aus: alles sei Gottes eigen, Gebot und Erfüllung; „Gott heißet allein, er erfüllet auch allein." Es fragt sich nun, 1. was Gott thut, worin sich Gott offenbart, um den Menschen zur christlichen Freiheit zu führen, und 2. welche Eigenschaften Gottes in diesem Offenbarungsproceß besonders hervortreten. Wir kommen so auf die Lehre Luthers vom Worte Gottes und von den Eigenschaften Gottes.

1. Von der Offenbarung Gottes in seinem Worte.

Wenn Luther das Wort Gottes als das Lebenselement der Seele betrachtet, so haben wir vor allem die Frage zu beantworten, wo dem Menschen das Wort Gottes sich darbietet; dann erst aber im engsten Zusammenhang mit der Beantwortung der ersten Frage gelangen wir zu der zweiten Frage über den Inhalt des Wortes.

Es ist nun in dieser Beziehung sicher von großer Bedeutung, daß Luther das Wort Gottes lediglich in der Bibel, im alten und neuen Testament enthalten findet: im alten und neuen Testamente bietet sich dem Menschen alles dar, was er zu seiner Seligkeit bedarf; an die dort enthaltene und sich kundgebende Offenbarung Gottes ist das seiner christlichen Freiheit, seiner Bestimmung zustrebende Subjekt gebunden. An der hier gegebenen Offenbarung Gottes einzig und allein, die Luther als eine vollkommen genügende betrachtet, hat der Mensch in seiner glaubensvollen Vereinigung mit dem Wort, mit dem geoffenbarten Gott volle Genüge. Wie sehr Luther die Offenbarung Gottes in der Bibel betont und schätzt als das allein Leben und Seligkeit gebende Gotteswort, erhellt daraus, daß er ermahnt, die „Einbildung" dieses Wortes ins Herz des Menschen sollte sein höchstes und wichtigstes Geschäft sein, und daß er den Predigern, wie Jesus seinen Jüngern, die Verkündigung des Wortes, der Offenbarung Gottes, wie sie in der Bibel enthalten ist, als ihre einzige und höchste Aufgabe ans Herz legt. Damit schließt Luther alles das aus, was hierarchische Willkür oder ein illuminatistischer Subjektivismus, wie er der Mystik oder dem Rationalismus eignet, als göttliche Offenbarung ausgibt. Ausdrücklich aber sagen wir: Gottes Wort ist in der Bibel **enthalten**, nicht die Bibel selber als Buchstabe ist Gottes Wort. Diese Unterscheidung des Wortes Gottes von dem Buchstaben der Bibel liegt, wenn sie auch ausdrücklich nicht ausgesprochen ist, doch vollständig im Sinne dessen, was Luther über das Wort Gottes aussagt. Luther scheidet nämlich die Offenbarung Gottes im Worte nach ihrem Inhalt in Gesetz und Evangelium; Gesetz und Evangelium, nicht der Komplex der Bibelbuchstaben, ist ihm das Wort Gottes; und Gesetz ist etwas nicht, weil es im alten Testament steht, sondern gehört ins alte Testament, weil es Gesetz oder „Gebot" ist; Evangelium ist etwas nicht, weil es im neuen Testament steht; sondern weil es Evangelium ist, gehört es als „Zusagung" ins neue Testament. Demnach ist ihm altes und neues Testament nicht identisch mit den beiden Kodices der Bibel, sondern ein höherer geistiger Begriff, welcher verschiedene Arten und

Stufen der göttlichen Offenbarung bezeichnet, deren Inhalt in der Bibel niedergelegt ist.[46] Mit dieser Unterscheidung Luthers von Gesetz und Evangelium, von „Gebot" und „Zusagung" sind wir nun weiter geführt zur Betrachtung des Inhalts des Wortes, der Offenbarung Gottes.

Es braucht wohl nicht daran erinnert zu werden, daß Luther eine vollkommene Theorie über den Inhalt der Offenbarung nicht gibt; er betrachtet die ganze Lehre vom Worte Gottes rein mit Bezug auf seinen Kardinalbegriff von der christlichen Freiheit. In der Hinleitung zu diesem Ziele hat die göttliche Offenbarung im Gesetz oder Gebot, wie im Evangelium oder in der „Vorheischung" oder „Zusagung" ihren Zweck. Wir erinnern uns aus dem ersten Kapitel, insbesondere aus dem Schlusse desselben, daß Luther den Zustand der von Gott abgewandten und dem Fleisch zugekehrten und von ihm erfüllten Seele in einer Weise beschreibt, welche den Ausdrücken *νοῦς τῆς σαρκός, νοῦς ἀδόκιμος* und *ἀνόητος* bei Paulus vollständig entspricht, nämlich als ein vollständiges Hingegebensein der Seele an die Sünde und Schande des Fleisches („das böse Hürlein"), als ein vollständiges Versunkensein derselben nach der intellektuellen und Willensseite in die Sünde und ihre Folgen (plena peccatis, morte et damnatione). Wir haben aus diesen Vordersätzen, zusammengenommen mit dem, was Luther über die ursprüngliche Anlage und Bestimmung des inwendigen Menschen sagt, gewiß in richtigem Verständniß von Luthers Sinn den Schluß gezogen, daß also die versunkene Seele, um fähig zu werden für die Hinleitung zur Freiheit, vor allen Dingen erweckt werden müsse aus ihrem Schlafe zur Erkenntniß ihrer ursprünglichen Anlage, ihrer ursprünglichen Bestimmung und erst nachdem dieses Ziel mit Erfolg erreicht sei, eine Weiterführung zum Ziele, zur Befreiung, Erlösung und Heiligung möglich sei. Das erstere nun vollzieht sich durch die Offenbarung Gottes im Gesetz, das zweite durch die Kundgebung im Evangelium.

Luther folgt in seiner Lehre von Gottes Offenbarung im Gesetz, im „alten Testament" ganz den Spuren des Apostels Paulus im Römer- und Galaterbrief. Der Zweck dieser Offenbarung ist allerdings zunächst zu „lehren, mancherlei gute Werke vorzuschreiben", den heiligen Willen Gottes an uns kund zu machen, damit der Mensch dem Gebot genug thue, weil das Gesetz „erfüllet sein muß" oder der „verdammt sein muß", der es nicht erfüllt. Aber in dieser seiner vorschreibenden Kraft liegt nicht

---

[46] Daß Luther schon damals zu ziemlich freien Ansichten in Betreff der Bibel gelangt war, siehe J. Köstlin, Leben Luthers. I. S. 270.

die ganze Bedeutung der Gesetzesoffenbarung Gottes enthalten, kann es auch nicht sein. Denn die Gebote sind nur zumuthend, nicht aber auch im Stande, zu Wege zu bringen, was sie verlangen und fordern, tragen in sich für den Menschen keine Kraft zur Erfüllung. „Sie weisen wohl, helfen aber nit, lehren was man thun soll, geben aber kein Stärk dazu.“ Trotzdem aber bleibt ihre Zumuthung als Recht stehen, wie auch Paulus sagt, daß das Gebot an sich gut und heilig ist Röm. 7, 12, weßhalb auch die Drohung des Gesetzes aufrecht erhalten bleibt für den Fall der Nichterfüllung. Darum sagt Luther ausdrücklich, die Offenbarung im Gesetz sei von Gott nicht geordnet, um die Erfüllung zu bewirken, sondern die Gebote „seien nur darzu geordnet, daß der Mensch drinnen sehe sein Unvermögen zu dem Guten und lerne an ihm selbs verzweifeln“. Demgemäß redet Gott im Gesetz zum Menschen, um ihn zur Erkenntniß (oder Wiedererkenntniß) des in dem sündigen Fleischesleben vergessenen heiligen Willens Gottes zu bringen, um den inwendigen Menschen, den ἔσω ἄνϑρωπος, die Seele, durch Vorhalten des heiligen Gotteswillens zum Bewußtsein ihrer (bezw. seiner) Gefangenschaft unter der Macht des äußeren alten Menschen, des Fleisches, der Sünde zu erwecken, um das „böse Hürlein“, die Seele, die sich gegen ihre Bestimmung dem Fleische ergeben hat, an ihre Schande zu erinnern. Da aber mit dem Gesetz Gott auch die Drohung des Gesetzes, die Folgen der Uebertretung dem inwendigen Menschen zu Gemüthe führt, so ist es selbstverständlich auch Zweck der göttlichen Gesetzesoffenbarung, dem sündigen Menschen die Folgen seiner Gefangenschaft unter der Sünde, die Verdammung vorzuhalten, durch diese Vergegenwärtigung der unerbittlichen Strafgerechtigkeit Gottes Angst, Verzweiflung in demselben rege zu machen, „du müssist mit allem dem, was in dir ist, ewiglich verderben“, und hiedurch eine lebendige Sehnsucht nach Hilfe im Herzen des Menschen zu erwecken (Hoseä 13, 9). So trägt das Gesetz als Offenbarung Gottes seinen Zweck für den Menschen nicht in sich selber, sondern gehört schon in die Heilsoffenbarung Gottes, freilich nicht, indem es das Heil gewährt, sondern vielmehr den Menschen bloß zum Gefühl des Heilsbedürfnisses hinleitet. In dieser Hinsicht ist der Zweck seiner Kundgebung an den Menschen sowohl ein theoretischer als ein praktischer, ein theoretischer, indem das Gesetz dem inwendigen Menschen sein von Gott bestimmtes Ziel, im Lichte desselben aber zugleich seinen Abfall von demselben und die Folgen desselben zu erkennen gibt, ein praktischer, indem Gott durch dieses Vorhalten des Gesetzes im inwendigen Menschen eine sympathische Regung für dieses Gesetz hervorruft, die aber

durchaus zur thätlichen Hingabe ans Gesetz machtlos ist und darum durch den Widerspruch zwischen der sündhaften Zuständlichkeit des Menschen und seinem göttlichen Berufe, welcher ihm durch die Gesetzesoffenbarung nach seinem Ziel und seinem Gegensatz zum Fleisch wieder bewußt geworden ist, zur Angst, zur Furcht, zu einer heftigen Gemüthsbewegung in der Verzweiflung an sich selbst führt.

Auf den Grund dieser ersten Stufe erbaut sich die zweite Stufe der Kundgebung Gottes im Wort der „Vorheischung" oder „Zusagung", im Evangelium, „das neue Testament". Fragen wir zunächst, was diese zweite Offenbarung für den Menschen in Betreff seiner Bestimmung zur christlichen Freiheit leistet oder leisten will, so spricht sich Luther dahin aus: was das Gebot „erzwingt und fordert", das erfüllt das Evangelium; was das Gemüth des Menschen, wieder aufgeweckt durch das Gebot, ersehnt, das gewährt und gibt das Evangelium. Darum willst du, getrieben durch die Erkenntniß des Gesetzes, welches dir deine Sünde und dein Verderben offenbart, „deiner bösen Begierde und Sünde los werden", so befreit dich Gott hievon durch sein Evangelium; willst du haben, „was die Gebot erfordern", und „vollbringen, was die Gebot heißen", so gibt dir hiezu die Zusagung Gottes die erforderliche Kraft; soll „alle deine Sünd vergeben, all dein Verderben uberwunden sein und du gerecht, wahrhaftig, befriedet, fromm und alle Gebot erfüllet sein", so leistet dies dir Gott in seinem Evangelium, in dem Wort der Zusagung und Verheißung, im neuen Testament seiner Offenbarung. Und zwar lediglich und allein Gott — solo verbo anima opus habet ad vitam et justitiam; denn Gott allein ist es, der „heißet", der aber auch „erfüllet".

Der Inhalt dieses Wortes ist „Gnade, Gerechtigkeit, Friede und Freiheit", welche Gott uns in demselben „zusagt". Darum ist es „ein lebendiges, tröstliches" Wort, im Gegensatz zu der todbringenden, Verzweiflung erweckenden Drohung des Gesetzes, der Gebote; es ist „heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll", um auch den Menschen in diesen Zustand der Heiligkeit ꝛc. umzuschaffen. Das, was Gott aber im Evangelium bietet, der eigentliche Inhalt desselben ist die Person Jesu Christi. Denn die Predigt des Wortes ist identisch mit der Verkündigung Jesu Christi; die Offenbarung Gottes im Verheißungswort ist das evangelium dei de filio suo incarnato, passo, resuscitato et glorificato per spiritum sanctificatorem. Die Offenbarung Gottes im Neuen Testament geht daher auf in der Selbstbezeugung Gottes in seinem Sohne Jesu Christo, und die Lehre von der Offenbarung, vom Wort der Verheißung und Zusagung wird so von selbst zur Lehre von

Christus, seiner Person und seinem Werke. Christus erscheint so bei Luther recht als das persönlich gewordene Wort Gottes, als die menschgewordene Offenbarung, das fleischgewordene Wort. Hiemit sind wir hinübergewiesen auf die Lehre Luthers von Christo.

2. Eigenschaften Gottes.

Zuvor jedoch sind einzelne Eigenschaften Gottes zu betrachten, welche Luther mit besonderem Nachdruck hervorhebt.

Da Gott sich im Worte offenbart, also die Offenbarung Gottes ein Sprechen Gottes ist, sei es, daß er unter Strafandrohung gebietet, sei es, daß er im Evangelium zusagt, so hebt Luther vor allen Dingen Gottes Wahrhaftigkeit, Gottes Ehre hervor. Diese Wahrhaftigkeit, Ehre Gottes zeigt sich darin, daß Gott die Drohung im Gesetze erfüllt: das Gesetz verlangt Erfüllung und verdammt den, der es verletzt; weil Gott wahrhaftig ist, erfüllt er, was er drohend spricht. Gottes Wahrhaftigkeit zeigt sich aber auch in der Erfüllung seiner Verheißungen; denn was er verheißt, das führt er auch thatsächlich aus, da seine Ehre erfordert, daß er sein Wort hält. Nicht eine entgegengesetzte, sondern eine entsprechende, dem alt- und neutestamentlichen Begriff von der göttlichen Gerechtigkeit sich anschließende Wendung erhält dieser Begriff der Wahrhaftigkeit Gottes, wenn Luther mit demselben unmittelbar den der Gerechtigkeit[47] verbindet. Denn wenn nach Luther der Glaubende im Glauben sich auf Gott bezieht als den veracem et justum, so macht die Zusammenstellung dieser beiden Prädikate es deutlich, daß, indem Gott in der Erfüllung von Drohung und Verheißung Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit beweist, Gottes Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit korrelate Begriffe sind, nur verschieden, sofern das Wahrsein Gottes die Uebereinstimmung seines Handelns mit der Aeußerung seines Willens im Wort, die formale Seite, das Gerechtsein die Uebereinstimmung seines Handelns mit dem Inhalt seines Willens, als eines heiligen und Heils-Willens bezeichnet. Insofern ist bei Luther auch von einem Konflikt der göttlichen Gerechtigkeit mit seiner Gnade nicht die Rede, kann es gar nicht sein. Denn seine Gerechtigkeit besteht ja gerade darin, daß er den Heilswillen durchführt; und ein

---

[47] Wie sehr sich Luther in dieser Eigenschaftslehre, insbesondere in der Lehre von der Gerechtigkeit, in dem Gedankengang des Paulinismus und des Hebräerbriefs bewegt, darüber vergl. Köstlin, Joh. Lehrbegriff S. 293; Baur, Vorl. über neutest. Theol. S. 205—207; Pfleiderer, Paulinismus. S. 95 Anm.; insbesondere aber Ritschl, Rechtfertigung und Versöhnung II. S. 90 ff.

Moment in dieser Durchführung seiner Gerechtigkeit ist es in besonderem Maße, wenn Luther den Menschen die Wirkung des heiligen Gottesgesetzes an sich in der eigenen Selbstverzweiflung, im Gefühl der eigenen Nichtigkeit erfahren läßt. So hält Gott nach Luther seinen Heilswillen in doppelter Hinsicht aufrecht, indem das Gesetz am sündigenden Menschen seine heilige Macht überführend und zur Selbstverzweiflung treibend erprobt, und indem er den durch diese Selbstverzweiflung zur Reue und zum Glauben gebrachten Sünder rechtfertigt und gerecht macht; so ist Gott der gerechte, der die Absicht seines Heilswillens, wie als der wahre die Giltigkeit seines Wortes, durchzuführen weiß.

Wenn Luther in der Schilderung des Heilswerkes Gott auch mera misericordia zuschreibt als Grund der göttlichen Heilsthätigkeit, so liegt darin nicht im geringsten ein Widerspruch gegen sein veracem et justum esse. Denn das justum esse Gottes begründet nicht etwa für den Menschen einen Anspruch, d. h. Rechtsanspruch auf die göttliche Hilfe, es ist vielmehr nur Gegenstand des Glaubens; der Mensch lebt in dem Vertrauen, daß Gott gemäß seinem im Drohungs- und im übergreifenden Verheißungswort geoffenbarten Willen d. h. juste handelt, mit ihm verfährt; wenn sich nun dieses Handeln als ein auch durch die Selbstvernichtung des sündigen Menschen hindurchgehendes, konsequentes Ausführen des Heilswillens Gottes ausweist, so ist durch dieses Gerechtsein Gottes seine mera misericordia als innerlicher Gemüthszustand nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern geradezu gefordert; der misericordia, der Gnade und Liebe Gottes ordnet sich die Gerechtigkeit unter, sofern Gott gerade in der Ausführung seines Heilswillens (mera dei misericordia) als einer konsequent durchgeführten und alle Hindernisse überwindenden, seine Wahrheit und Gerechtigkeit offenbart und bewährt, ganz dem entsprechend, wie das Wort als Evangelium die Offenbarung im Gesetz überragt und umschließt.

Genau mit diesen Bestimmungen hängt die weitere Wendung zusammen, wonach Gott *sapiens, omnia optime facturus, dispositurus, curaturus* ist. Denn die Weisheit Gottes besteht darin, daß er vermöge seiner überweltlichen Intelligenz die richtigen Mittel und Wege erkennt und weiß, um seinen Willen gegenüber allen entgegenstehenden Hindernissen auszuführen. Dieser Wille ist mit optime als Heilswille bezeichnet, wie mit mera dei misericordia, wenn man mit optime das Ziel des disponere, facere, curare bezeichnet wissen will; versteht man aber darunter die Art, den Gang der Durchführung des Willens, so mag das optime wohl die Einordnung des justum et veracem esse in die Bethätigung der mera dei misericordia bedeuten, so daß die justitia

in ihrer Drohungsoffenbarung unmittelbar hinwirkt auf die subjektive Heilsvorbereitung und für die volle Offenbarung der justitia als Ausführung des Heilswillens die nothwendige, weise Voraussetzung ist. So sind Wahrhaftigkeit, Gerechtigkeit, Weisheit Gottes keine Widersprüche unter sich und noch weniger mit der misericordia, sondern nur die verschiedenen Arten der Anschauung, unter welchen die Thätigkeit Gottes zur Ausführung seines Heilswillens dem Menschen zur Offenbarung und zum Bewußtsein kommt, wobei das Erbarmen, der Liebeswille Gottes, das Evangelium das übergreifende, umschließende Moment bildet. So enthält Luther's Anschauung nichts von dem in den verschiedenen Satisfaktionstheorien eines Anselm 2c. vorausgesetzten Widerspruch einzelner göttlicher Eigenschaften, welcher erst innergöttlich dialektisch und geschichtlich zu lösen wäre, sondern alles steht im geordnetsten Zusammenhange, indem dem Liebeswillen Gottes, wie er übergreifend über das Gesetz im Verheißungswort sich kundgibt, der mera dei misericordia sich alles dasjenige unterordnet, was Luther sonst als Haupteigenschaften hervorhebt. Indem Gott so der wahrhaftige, treue, gerechte und weise ist, kommt ihm die höchste Ehre zu, eine alle menschlichen Verhältnisse weit überragende Erhabenheit, in deren Empfindung der Mensch, wie Luther wiederholt ausführt, ebenso seine Nichtigkeit und Sündhaftigkeit, wie den überschwenglichen Reichthum göttlicher Herablassung und Selbstmittheilung in Christo Jesu fühlt. Darum hebt auch Luther mit besonderem Nachdrucke die Allwirksamkeit Gottes in der Heilsbeschaffung für den Menschen hervor, die ethisch gerichtete Seite der göttlichen Allmacht; Gott ist die alleinige Heilskausalität: „Gott heißit allein, Gott erfüllet allein“, Gott „ist allis eigen, Gebot und Erfüllung.“ Als diese Heilskausalität, als diese Allmacht verwirklicht er seinen Heilswillen, seine mera misericordia dadurch, daß er sich als verax, justus und sapiens nach den verschiedenen Seiten der Heilsoffenbarung bethätigt.

Drittes Kapitel.

Von der Offenbarung Gottes in Christo.

Der Inhalt der Offenbarung Gottes im Evangelium, im Worte der „Vorheischung“ oder „Zusagung“, somit Gipfel und Zielpunkt der Offenbarung Gottes überhaupt ist nach Luther Jesus Christus; Christus ist das persönliche Wort Gottes, der im Fleisch geoffenbarte, menschgewordene Gott, die Lehre von Christo daher nichts

als Fortsetzung und Vollendung der Lehre von der Offenbarung. Daß in Christo Jesu, dem Gottmenschen, das Heil der Welt erschienen sei, ist für Luther eine Thatsache, die er im Glauben ergreift und nach ihrer Bedeutung für den Glauben, für das Heilsbedürfniß einfach beschreibt, ohne sich in theoretische Spekulationen über dieses Problem christlicher Erfahrung und Erkenntniß einzulassen; wenn auch seine Aussagen über Christi Person und Werk an die Spekulation anstreifen, haben wir hierin nicht theoretisch-spekulative Versuche zu wittern und zu sehen, die Luther rein im Interesse der Erkenntniß und des Systems angestellt hätte, sondern einzig und allein den Reflex der Heilserfahrung, der Offenbarung Gottes in Christo in seinem religiösen Gemüthe, in seinem Herzen. Denn daß Christus in erster Linie nach seiner Bedeutung als Heiland betrachtet und aufgenommen werden solle, in welchem und durch welchen wir zum Ziel unserer Bestimmung, zur christlichen Freiheit und dadurch zur Seligkeit geführt werden, vorausgesetzt, daß wir an ihn glauben, das hebt Luther mit allem Nachdruck hervor: der Prediger solle nicht sich damit begnügen, das äußerlich Geschichtliche an Jesu zu verkündigen, noch weniger die kindische Thorheit nachahmen, Mitleid mit dem Schicksal Jesu zu erregen oder über die Juden zu zürnen, sondern vielmehr den Christus mihi et tibi soll man predigen, den Christus für uns, damit er ein Christus in uns und wir selber für einander Christi werden. „Drumb sollt das billig aller Christen einig Werk und Uebung sein, daß sie das Wort und Christum wohl in sich bildeten" d. h. sich zu eigen machten.

Ist in Christo die Offenbarung Gottes vollendet, persönlich geworden, die Offenbarung selbst aber Heilsoffenbarung (der Glaube macht selig „ex mera dei misericordia per Christum in verbo ejus"), so liegt das Heil, die erlösende, befreiende Kraft schon in dem was Christus, das offenbare persönliche Wort Gottes, ist; was er thut, sein Werk, ist dann nur die Offenbarung dessen, was schon vorher in ihm wohnt, an die Menschen. Sein Werk bringt nichts neues zu ihm hinzu, sondern ist nur die Selbstmittheilung Jesu an die Menschen, bezw. die Gläubigen, damit diese werden, was er selber schon an sich ist. Luther sagt: „Gottes Güter fließen aus Christo in uns"; dies setzt voraus, daß Gott seine Güter, seine Fülle zuerst Christo mitgetheilt hat, eine Selbstmittheilung Gottes in Christo, welche den gottmenschlichen Werth der Person Christi bedingt und ausmacht; „aus Christo fließen seine Güter in uns" d. h. was Christus an sich ist, theilt er uns mit in seinem Leben, in seinem Werk. Darum können wir Luthers Aussagen von Christus ganz nach seinem Sinne

theilen in die zwei Stücke: 1. was Christus an sich ist — die Person Christi, 2. was Christus uns mittheilt und wie? — das Werk Christi. Aus Luthers eigenen Worten erhellt, wie beide Seiten der Betrachtungsweise Christi, nach seiner Person und nach seinem Werk, aufs engste und unzertrennlichste, als einander bedingend zusammenhängen.

1. Die Person Jesu Christi.

Ist Christus das Fleisch oder Person gewordene Verheißungswort des Evangeliums, der im Fleische offenbare Gott, so versteht es sich für Luther von selbst, daß Christus Gott und Mensch in Einer Person ist. Er ist „der liebe Sohn Gottes", „der erstgeborene Sohn Gottes", die „Erstgeburt der Maria". Auch die Menschen, die Glaubigen sollen „filii dei", vollkommen und satt, wie das Haupt Christus, ja alter alterius Christus werden. Aber was die Christen so erreichen sollen, das erreichen sie erst durch die Vermittlung Christi, nicht wie Christus das, was er ist, durch Gott unmittelbar ist, und was die Glaubigen zu werden haben, geschieht bei ihnen, quia nondum plene recreati sunt perfecta fide et caritate, durch ein augescere der fides und opulentia de die in diem usque in futuram vitam, durch ein augeri der fides und caritas per se ipsas, während Christus das, was er als der Sohn Gottes ist, *ab initio*, gleichsam von Hause aus in vollkommenem Maße ist. Wenn daher auch eine Aehnlichkeit zwischen Christus und dem Glaubigen besteht — die Seele soll ja mit ihrem „Bräutigam" Christo „Ein Leib" sein —, so ist doch ein specifischer Unterschied zwischen den Christen und Christus. Was die Christen nur durch die Vermittlung Christi „per Christum, inhabitante Christo in nobis und nur durch organisches Wachsthum der durch Christus erhaltenen primitiæ spiritus und dazu nach voraufgegangener sündlicher Entwicklung werden: das ist Christus in vollkommenem Maße direkt durch Gott, darum der Gottmensch, der Sohn Gottes, und zwar so, daß, was er thut und leidet, für ihn nicht nothwendig ist, ut justus et salvus fieret, d. h. um von innen heraus durch Bethätigung an justitia und salus zu wachsen; sondern was er thut und leidet, ist nichts als freie Offenbarung, Mittheilung dessen, was durch Gottes unmittelbare Wirkung ab initio, wie Luther sagt, in ihm ist. So haben wir in Christus Gottheit und Menschheit ab initio, von Anfang an, an sich, nicht erst als Folge eines geschichtlichen Werdens, ungetrennt bei einander; Christus ist an sich und unmittelbar durch Gott, was die Glaubigen durch seine Vermitt-

lung und nach wechselvollem Wachsthum und zeitlichem Werden erst im jenseitigen Leben erreichen. Von dieser Anschauung aus protestirt Luther mit allem Recht gegen jede abstrakte Scheidung zwischen Gottheit und Menschheit Christi, indem er mit Beziehung auf Phil. 2, 6 ff. sagt: Hoc enim verbum apostoli saluberrimum nobis obscurarunt ii, qui vocabula apostolica formam dei, formam servi, habitum, similitudinem hominum prorsus non intellexerunt et ad naturas divinitatis et humanitatis transtulerunt. Christus ist als der Gottmensch zugleich der vollkommene Mensch, weil er ab initio vollkommen ist, was der Mensch sein soll; weil er es aber ab initio d. h. ohne menschliche Vermittlung durch Gott selbst ist, so ist er zugleich der Gottessohn, der Erstgeborene, der liebe Sohn Gottes. Es handelt sich in allen diesen Bestimmungen Luthers nicht um christologische, metaphysische Spekulationen, sondern um das rein religiöse Interesse des Heils des Menschen. Dies wird uns noch deutlicher, wenn wir Luthers Aussagen über den Inhalt des gottmenschlichen Seins Christi betrachten.

Christus ist plenus forma dei et omnibus bonis abundans. Diese bona dei bestehen natürlich nun darin, daß Christus ist, was vom Wort des Evangeliums ausgesagt ist, „heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll." Im Einzelnen besteht die Fülle Gottes in Christo in seiner sittlichen Vollkommenheit, er ist ab initio *justus*, darum ist er auch der sündlose: „der noch nie gesundigt hat", vollkommen in seinem Gottesgehorsam. Weiter ist er *salvus;* denn als der durch Gottes unmittelbare Inwohnung Gerechte, als der liebe Sohn Gottes, bedarf er keines Heilsvermittlers, keines Erlösers, keines Heilandes, keiner Versöhnung, keiner Vergebung. Dieses in Betreff seiner sittlich-religiösen Stellung Gott gegenüber. Aber er ist nicht nur so persönlich für sich vollkommen, sondern als *abundans omnibus bonis* ist er *plenus gratia, vita et salute;* denn „Gott gibt den Menschen aus Barmherzigkeit durch und in Christo vollen Reichtumb aller Frummkait und Seligkeit." Christus ist also nicht bloß für seine Person im sittlich-religiösen Verhalten von Haus aus, ab initio, gerecht und darum selig, der Erlösung nicht bedürftig, sondern auch dazu noch mit der Fülle göttlicher Huld, göttlichen Lebens, göttlichen Heils ausgerüstet, trägt als der „König des Reiches Gottes" alle geistlichen Güter in sich, um diese Güter den Genossen des Reiches zuzutheilen. Dieser Vollbesitz göttlichen Lebens begründet es, daß er, der als justus et salvus ab initio gerecht und für sich der Erlösung nicht bedürftig ist, andere erlösen kann durch Selbstmittheilung aus seiner plenitudo, seiner abundantia. Denn, sagt Luther, „seine Frummkeit ist

unubirwindlich, ewig und allmächtig" d. h. die „Frummkait", wofür die l. A. bekanntlich justitia setzt, ist nicht bloß menschlich für ihn zureichend, sondern er besitzt sie in einer dieses menschlich-vollkommene Maß überschreitenden Fülle als Gottessohn. „Diese unubirwindlich Gerechtigkeit ist allen Sünden zu stark", womit Luther zunächst offenbar nur meint, daß die Gerechtigkeit, die Christus den Glaubigen mittheilt, größer, gewaltiger ist, als die zu tilgende Sünde der zu Erlösenden. Es kann aber auch darin liegen, daß diese „Stärke der Gerechtigkeit, der unubirwindlichen Frummkait" Christi keine Versuchung zur Sünde in seinem Inneren aufkommen lasse; es muß ja die Versuchung in ihm, der Fleisch ist, als möglich gedacht werden. Dann würde die plenitudo, die abundantia zugleich die Sündlosigkeit Jesu, sein justus und salvus esse begründen, indem die abundantia bonorum omnium das logische prius des justas et salvus esse ab initio wäre. Eine Folge dieses Besitzes der Gottesfülle ist für Christus seine Freiheit, welche Luther hauptsächlich an der Erzählung vom Stater ausführt. Als König des Reiches Gottes gibt es für Christus kein bindendes, zwingendes Gesetz, und auch nicht für die Glaubigen, die „Künigskinder"; Christus ist frei, natürlich nicht im Sinn des Aequilibriums, sondern sittlich-religiös frei, wie auch der Glaubige es werden soll, daß er das Gesetz aus innerem freien Liebestrieb erfüllt; er trägt das Gutsein, welches vom Gesetz äußerlich gefordert wird, als sein eigenstes Eigenthum und Leben in sich selber, um es frei aus sich heraus zu entfalten.

Mit dieser ganzen Anschauung von der Person Christi überschreitet Luther nicht das religiös-ethische Gebiet; spekulative Fragen rein theoretischer Natur, wie über die Menschwerdung Gottes, über das Verhältniß des Gottmenschen zu Gottes Wesen liegen außer dem Bereich seiner Darstellung, weil außer dem Bereich der religiös-sittlichen Erfahrung. Denn alles, was Luther über die Person Christi aussagt, hängt unmittelbar zusammen mit dem, was Christus für die Menschen thut, bezw. gethan hat; wir gehen daher, um die ganze Christologie Luthers im Zusammenhang zu erkennen, zum andern Theile derselben über.

2. Vom Werke Christi.

Den Standpunkt, welchen Luther in der Lehre vom Werke Christi einnimmt, kennzeichnen einige bedeutsame Aussprüche, welche wir schon öfter anzuführen hatten: einmal die Warnung an die Prediger, Christi Leben und Werk nur „obenhin und nur als eine Historie und Chronikengeschicht" zu predigen, oder nur so, „daß die Christen ein Mitleid ubir

ihn haben, mit den Juden zurnen und sunst mehr kindisch Weis drinnen uben", anstatt davon zu reden, was er „mir und dir" sei und in uns schaffe, was von ihm gesagt werde und was er selbst heiße, „warumb Christus kummen sei, wie man sein brauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat". Sodann gehört hieher der andere Ausspruch: „Gottes Güter fließen aus Christo in uns". Diese Aussagen Luthers schließen einmal die Anschauung völlig aus, als ob, was Christus geleistet hat, nur etwas Aeußerliches sei, äußerlich: sei es nun im Sinne des rein Geschichtlichen, sei es, was ebenso hervorzuheben ist, im Sinne eines rein rechtlichen Verhältnisses, also mit dogmengeschichtlichen Worten bezeichnet, die ebionitische Versöhnungslehre (wenn man beim Ebionitismus und Rationalismus überhaupt von Versöhnungslehre reden kann) und die juridische Satisfaktionstheorie[48], welche auch die Grundlage der Versöhnungslehre des Apostels Paulus, freilich nicht die ganze Versöhnungslehre bei Paulus ist. Luther erkennt vielmehr in dem Werke Christi eine That zur Herstellung eines inneren, neuen Lebensverhältnisses, eine rein ethisch-religiöse That seiner Selbstmittheilung, seiner Selbsthingabe an die Menschheit, deren wirkliche Vollziehung im Herzen der Gläubigen nach ihrem Wie nicht genau beschrieben werden kann, weil ihre Aneignung eben in der tiefsten Tiefe des Personlebens vor sich geht. In der Lehre vom Werke Christi hält sich Luther mehr an die mystische Seite des Paulinismus[49] und macht sich bei ihm der Einfluß der Mystik eines Tauler ꝛc. besonders bemerkbar.

In dem Werk der Versöhnung stehen einander Christus, der Gottessohn, abundans omnibus bonis, plenus gratia, vita et salute und die sündige, dem Tod, der Verdammung anheimgefallene Menschheit, oder sagt Luther hiefür einfach, „Seele" gegenüber. Diese seine abundantia und plenitudo, welche er als der Sohn Gottes, als der König des Reiches Gottes in sich besitzt und trägt, — denn in ihm ist Wahrheit, Weisheit, Friede, Freud, Seligkeit — theilt er nun an die Menschheit, die „Seele" mit, und weil er diese Fülle mit-

[48] Luthers Abneigung gegen die juristische Genugthuungslehre s. Kirchenpostille. Ausgabe von Franke I, 621: „Darum soll auch dies Wort Genugthuung in unsern Kirchen und Theologie fürder nichts und todt sein und dem Richteramt und Juristenschulen, dahin es gehöret und daher es auch die Papisten genommen, befohlen sein." Die Anwendung der Rechtsbegriffe auf religiöse Verhältnisse war für Luther der Grund der ganzen Verwirrung auf römischem Glaubensgebiet.

[49] Siehe Pfleiderer Paulinismus S. 155 ff.

theilt, die in ihm selber wesenhaft ist, sofern er ja selber das persönliche Wort Gottes ist, nennt ihn Luther unsern Priester, schreibt ihm das Priesteramt zu. Diese seine Funktion als unser Priester besteht, wie Luther besonders in der l. A. hervorhebt, zunächst in der Verkündigung des Evangeliums, des Wortes, des Liebeswillens Gottes, in der Belehrung (docere) mit den lebendigen Lehren seines Geistes. Was die Dogmatik später dem prophetischen Amte zugeschrieben hat, erscheint hier bei Luther als ein Theil seines Priesteramtes. Mehr jedoch als diese Thätigkeit Jesu in der Mittheilung des Verheißungswortes, des Evangeliums, hebt Luther Das hervor, was Jesus als Priester für die Seinigen leistet dadurch, daß er ohne Unterlaß für die Seinen bittet, sich selbst für sie opfert und alles thut, was ein frommer Priester thun soll. Unter den Gesichtspunkt der priesterlichen Selbsthingabe, Selbstmittheilung stellt Luther das ganze Leben Jesu von seiner Menschwerdung bis zu seiner Erhöhung (evangelium dei de filio suo incarnato, passo, resuscitato et glorificato); durch diese Selbstmittheilung Jesu erhält erst das „lebendige trostliche Wort" der Verheißung wirkliches Leben in den Gemüthern der Glaubigen.

Diese Selbstmittheilung Jesu vollzieht sich auf eine doppelte Weise, einmal indem Jesus das, was die Menschen sind und an sich haben, in sich aufnimmt und sodann, indem er das, was er ist und hat, den Menschen zu eigen gibt. Beide Gesichtspunkte gehören aber aufs Engste zusammen, indem die Selbstmittheilung als positive That nur durch die Hingabe ins menschliche Dasein und umgekehrt möglich ist. Die erste Seite der Hingabe ins menschliche Dasein führt Luther aus in seiner im Traktat gegebenen Erkärung von Phil. 2, 6 ff, einer Stelle, die er richtig nicht von einem metaphysischen Geschehen, sondern im Sinne eines sittlichen, freien Aktes versteht. Er sagt nämlich: obgleich Jesus plenus forma dei et omnibus bonis abundans war, *tamen iis non inflabatur,* ließ er sich doch durch das Bewußtsein dieses Besitzes nicht aufblähen, nec super nos elevabatur, noch ließ er sich dadurch über uns erheben, nec quandam potentiam super nos arrogabat, noch machte er in Folge dieses Besitzes einen Anspruch über uns, licet id jure potuisset, obgleich ihm ein Rechtsanspruch hierauf zukam vermöge seiner einzigartigen Stellung zu Gott und seines statim ab initio justus et salvus esse. Anstatt vielmehr sich auf den Rechtsstandpunkt uns gegenüber zu stellen, sich seiner Gerechtigkeit uns gegenüber zu rühmen — sed contra sic egit laborans, operans, patiens, moriens, ut similis esset ceteris hominibus et habitu et gestu non aliud quam homo, quasi iis omnibus egeret et nihil haberet formarum dei —

war sein ganzes Benehmen in Arbeit, Mühe, Leiden, Sterben so, daß er sich von anderen Menschen durch nichts unterschied, ihnen vielmehr in der äußeren Erscheinung und im Betragen so ähnlich war, als fehlten ihm alle seine göttlichen Vorzüge, als besäße er nichts von göttlicher Gestalt; so ist er inventus ut homo et conversatus cum hominibus. Gerade also nicht, um einen Rechtsanspruch für sich (oder auch Gott) geltend zu machen, nicht um für sich einen Ehrenplatz zu fordern, kam er in die Welt; nein, vielmehr aus freiem Willen verzichtete er auf das alles, und gieng vielmehr arbeitend, kämpfend, leidend, sterbend freiwillig in alle menschlichen Verhältnisse ein, versenkte sich theilnehmend in das ganze menschliche Dasein mit seiner Mühseligkeit, seinem Schmerz und seinem Tod; ja nicht einmal die Absicht, justus et salvus fieri, konnte ihn zu diesem freien Verzicht, zu dieser Selbsterniedrigung treiben; denn das war er schon; sondern quod tamen totum propter nos fecit, ut nobis serviret et nostra fierent omnia, quæ hac forma servi operaretur. Was ihn also zur freiwilligen Aufsichnahme der ganzen menschlichen Zuständlichkeit treibt, das ist die Liebe zu den Menschen, die in ihm geoffenbarte Barmherzigkeit Gottes gegen uns (mera dei misericordia per Christum); nicht ein verletztes Rechtsgefühl, das Genugthuung verlangt, nicht ein gekränktes Ehrgefühl, welches durch imponirende, überirdische Würde und ihre Geltendmachung das Ansehen Gottes wieder herstellen soll, treibt ihn in diese Welt, sondern allein die barmherzige Liebe, welche gerade um sich voll offenbaren zu können, auf alle Vorzüge verzichtet und den ganzen Nothstand der erlösungsbedürftigen Menschheit theilnahmsvoll auf sich nimmt. Darum erscheint er nicht als der, welcher Gewalt hat über uns und diese Gewalt brauchen will, sondern als der Knecht für uns, der sich in den Dienst der Menschheit begibt (servire), um das Elend, die Mühe, die Noth der Menschen sich, den Menschen aber seine plenitudo und abundantia zuzueignen: weil er der Knecht ist, der freiwillig uns dient, der Priester, welcher freiwillig sich uns opfert, nimmt er alles auf sich, was uns gehört, eignet er sich alles an, was uns quält, unsere Mühsal, Noth und Arbeit — für uns, ebensowohl indem er aus Liebe in unsere Stelle einrückt, die Liebe ihn zur Stellvertretung treibt, als auch, indem er durch diese dienstleistende Stellvertretung seine barmherzige Liebe, sein Mitgefühl beweist, kundgibt, offenbart.

Während aber beim sündigen, unwiedergebornen Menschen der äußere alte Mensch, das Fleisch mit seiner Macht den inneren Menschen aufzehrt, so daß von letzterem nur noch ein schattenhaftes Dasein zurückbleibt, ja derselbe durch die Macht des Fleisches verunreinigt, selbst

sündhaft wird, ist bei Christus das Verhältniß geradezu umgekehrt. Indem Christus alles menschliche Elend, die Noth, die Schuld des Fleisches in seiner Selbsthingabe auf sich nimmt, wird nicht dieses Fleisch, diese Noth des Menschengeschlechtes über ihn Herr, sondern vielmehr, weil seine Gerechtigkeit und Frömmigkeit — ist er ja doch statim ab initio justus et salvus — unüberwindlich ist, so erweist sie sich stärker als die menschliche Sünde, deren Noth Jesus auf sich genommen hat. Die Sünde der Menschen wird durch seine Frömmigkeit nicht bloß quantitativ überragt, sondern vollständig „verschlunden“ *(absorbere)* und „ersäuft“. Indem Jesus also in die Noth menschlichen Sündenelends eingeht, tritt er in eine Lebensgemeinschaft mit der ganzen Menschheit: was ihr als Sünde und Uebel, als Noth und Schuld anhaftet, wird sein Eigenthum; aber was er als der Gottmensch innerlich besitzt und trägt, bewahrt ihn davor, daß er selber in die Sünde der Menschheit mit verschlungen wird; vielmehr wird dieses Besitzthum in dieser realen Lebensgemeinschaft das Eigenthum der Menschheit, der Seele. Darum nennt Luther diesen Vorgang einen fröhlichen Wechsel und Streit, weil Jesus der Gottmensch in seiner Dahingabe an die Menschheit den ganzen Nothstand der Menschheit stellvertretend und liebend auf sich nimmt und auf der andern Seite ihr an der Stelle dieser nun auf ihm ruhenden Last seine „unüberwindliche, ewige und allmächtige Frömmigkeit“ zutheilt, ihr zueignet, was er selbst seinem Wesen nach als Gottmensch ist. Daher vergleicht Luther Christus in seiner Wirksamkeit treffend, wohl nach Matth. 9, 15, Eph. 5, 25, mit einem Bräutigam, welcher die Seele d. h. die Menschheit (bezw. die glaubige Menschheit, da nur an ihr das objektive Heil subjektiv sich realisirt) zur Ehe nimmt. Indem Christus mit der Menschheit in eine solche innere Lebensgemeinschaft tritt, wie sie in irdischen Verhältnissen die Ehe darstellt, bildet er mit der Menschheit gleichsam ein solidarisches, aber nicht juristisches, sondern ethisches Ganzes, in welchem das Eigenthum des einen Theiles Eigenthum des andern wird, eine Gütergemeinschaft, in welche Christus frei sich begibt, und in welcher Christus der verlierende, frei verzichtende, die Menschheit aber der gewinnende Theil ist. Diese Selbsthingabe und Selbstmittheilung Jesu an die Menschheit vollzieht sich immer vollkommener, je tiefer er in die Schmerzens- und Leidensgemeinschaft der Menschen sich einlebt und erreicht ihr Ende im Kreuzestod für diese Zeit (incarnatus, passus s. oben). Aber sie hört damit nicht auf; sondern als der Auferstandene und Verherrlichte (resuscitatus et glorificatus) setzt er sein Priesteramt fort, indem er für die Seinigen bittet und alles thut, was

ein rechter Priester leistet; ja als der erhöhte Christus ist er der rechte **König**, der seinen Gläubigen matrimonii prædicti jure, quo sponsæ sunt, mittheilt, zueignet quæcunque sponsi sunt.

Die Anschauungen Luthers über Christi Person und Werk, die wir im Vorigen in ihren verschiedenen Momenten betrachtet haben, sind um so merkwürdiger, weil sie, insbesondere in der Lehre vom Werke Christi, auf ein ganz anderes Ziel hinausdeuten als das, was später lutherische Lehre geworden ist. Denn die Bahn der Anselm'schen Satisfaktionstheorie, welche die lutherische Dogmatik, ja schon die lutherischen Symbole wieder aufgenommen und nach Bedürfniß umgestaltet haben, ist von Luther gänzlich verlassen. Nicht um der Ehre Gottes Genugthuung zu verschaffen, auch nicht um die Strafgerechtigkeit Gottes mit dem Schöpfungszweck Gottes beim Menschen auszugleichen, kommt der Gottmensch in diese Welt, sondern um die göttliche Barmherzigkeit zu offenbaren, um die Offenbarung Gottes zu vollenden, ein neues Heilsprincip der Welt einzupflanzen, durch welches sie zu freier Erfüllung der Gottesgebote kräftig und fähig wird. Denn nicht dadurch wird der Ehre Gottes, von welcher auch Luther mit besonderem Nachdruck redet, genügt, daß Christus sich dieser Gottesehre zum Sühnopfer bringt, sondern dadurch, daß Jesus, der Gottmensch, seine Gottesfülle den Menschen zu eigen gibt und mit ihr die Kraft zu einem Gott wohlgefälligen, Gott die Ehre gebenden Leben. Nicht um durch seinen Gehorsam vor Gott stellvertretend die Sünde abzubüßen, tritt Christus in das menschliche Leben ein mit aller seiner Noth, sondern vielmehr um den Menschen seine Liebe zu zeigen; denn nur dadurch, daß der Gottmensch alles Weh der Menschheit auf sich nimmt, tritt er in eine wirkliche, wahrhaftige Lebensgemeinschaft mit ihnen und kann ihnen zueignen, was er an göttlichen Gütern selber besitzt. So ist durchweg die Thätigkeit Christi nach Luther nicht ein Versöhnen Gottes mit den Menschen, sondern ein Versöhnen der Menschen; sein Eingehen ins menschliche Dasein bis zu seinem Tod nicht eine Offenbarung des Zornes Gottes, sondern vielmehr eine fortschreitende Offenbarung der göttlichen Barmherzigkeit und Liebe an die Menschen, welche um so vollkommener zu Tage tritt, je tiefer der Gottmensch in das menschliche Elend sich versenkt. Darum hat auch in der Versöhnungslehre unseres Traktats der Tod Jesu keine solche centrale Bedeutung, wie bei Paulus, Anselm und im lutherischen Dogma, sondern er ist nur der Schlußpunkt, der Kulminationspunkt der ganzen Entwicklung in der freiwilligen Hingabe des Gottmenschen, welche mit der Fleischwerdung beginnt. So geht Luther mit seiner Versöhnungslehre vielmehr auf den Wegen, welche später Calvin, insbesondere aber Andreas

Osiander[50] eingeschlagen haben, als auf dem der lutherischen Dogmatik. Von hier aus findet auch Luthers Lehre von der Person Christi ihre rechte Beleuchtung. Christus ist für Luther wesentlich nicht das Opfer, welches der Sünde fällt, sondern als der Gottmensch das Haupt der Menschheit, mit dem die Glaubigen ein Leib werden sollen. Als dieses Haupt der Menschen ist er der vollkommene Mensch, welcher das Urbild des Menschen in sich trägt, steht er aber auch, was besonders zu betonen ist, in einem ganz wesentlichen Zusammenhange mit der Menschheit, welcher aus einem bloß idealen ein realer wird, indem Christus das Fleisch annimmt und den Menschen seine Gottesgüter zutheilt. Er ist an sich der Gottmensch, das Haupt der Menschen, der Mittler zwischen Gott und den Menschen, der durch seine Fleischwerdung die Idee des Menschen realisirt — denn, was Christus an sich ist, soll ja auch der Mensch werden, wie Luther so oft sagt — und zugleich durch seine in seiner Menschwerdung verwirklichte Lebensgemeinschaft, die sich bis zur Todesgemeinschaft vollendet, auch der Menschheit die Kraft zur Erreichung ihres Zieles zuführt. Es war daher von Andreas Osiander auf Grund der Prämissen Luthers ganz konsequent, wenn er die Menschwerdung Gottes „nicht bloß durch den Sündenfall bedingt sein lassen wollte", wenn er in dem Sohn Gottes an sich die Einheit von Gott und Mensch fand und in der Menschwerdung Gottes nichts anderes sah als ein Wirklichwerden dessen, was der Sohn Gottes an sich war, und zwischen Gott und Mensch vermittelst der Person Christi ein immanentes Verhältniß setzt. So weist die Anschauung Luthers theilweise auf Paulus 1. Kor. 15[51] und aufdie Versöhnungslehre des Johannesevangeliums zurück.

Wenn Luther, welcher die juridisch gefärbte Satisfaktionstheorie nie leiden mochte, später mit bersonderer Vorliebe die Versöhnung als Betrug vorstellte, welcher dem Teufel gespielt wurde[52], nach Art der alten

---

[50] S. Baur Vorles. über die Dogmengesch. Bd. III. S. 150 ff., 176 ff. — Ueber Osiander insbes. Gieseler KG. III. 2. S. 274 ff., wo auch die Monographien verzeichnet sind. Ritschl, Rechtf. u. Versöhnung I. S. 224 ff. u. sonst.

[51] 1. Kor. 15, 45 (wozu vgl. Röm. 5) ist Christus klar und deutlich der vollendete himmlische Mensch, der zweite Adam, in welchem sich — auch abgesehen von der Sünde — die Menschheit vollendet. — Bei Johannes ist die Versöhnung, das Werk Christi, ganz ähnlich wie bei Luther, fortgehende Offenbarung der Herrlichkeit des Gottessohnes, deren Steigerung gleichen Schritt hält mit der Steigerung der Feindschaft der Welt und dem dadurch verursachten Leiden Jesu, fortgehende Selbstmittheilung.

[52] Es ist nicht ganz gerecht, mit Lang (Luther S. 236) über diese „mittelalterlich-katholische Naivetät" Luthers zu lächeln und ihr gegenüber Zwingli's „modern protestantischen Geist" zu feiern. Aber auch die Orthodoxie kennt für die Betrugstheorie

Väter, so ist diese Vorstellung nichts als die Uebersetzung seiner Theorie in unserem Traktat in einen mythologischen Proceß, wobei der Mittelbegriff das „Verschlunden", „absorbere" der Sünde ist. Der Teufel sieht Christus für einen gewöhnlichen Menschen an, weil Jesus ganz in menschliche Verhältnisse eingegangen ist, und hält ihn darum für verdammt, weil er voraussetzt, die Sünde habe auch bei ihm den inwendigen Menschen absorbirt. Das ist aber gerade seine Täuschung; denn Christus hat durch seine unüberwindliche Frömmigkeit die Sünde verschlunden, absorbirt. Darum hat auch der Teufel kein Recht an ihn und die Glaubigen, die in des Gottmenschen Gemeinschaft aufgenommen sind. Diese Betrugstheorie soll eben die Herrlichkeit der Lebensoffenbarung in Christo deutlich machen, deren unüberwindlicher Siegeskraft gegenüber die Macht der Sünde sammt ihren Folgen, dem Tod und der Verdammung, thatsächlich und gewissermaßen auch rechtlich verschwindet, sofern überhaupt von einem Rechtsanspruch des Teufels an die Seele gesprochen werden kann.

Das Endergebniß der Christologie Luthers ist demnach: Damit der Mensch zur Freiheit, zu seiner Bestimmung gelange, erscheint der Gottmensch, als das persönliche Wort Gottes, im Fleische, in sich selber als der vollkommene, sündlose Mensch, der für sich keiner Erlösung bedarf, aber als dieser sündlose Mensch ist er zugleich der liebe Gottessohn, der die Fülle göttlicher Barmherzigkeit, Liebe und Gnade in sich trägt. Um diese Liebe und Gnade den Menschen mitzutheilen, muß er mit ihnen als ihr Haupt in eine Lebens- und Liebesgemeinschaft treten, was dadurch geschieht, daß er Fleisch wird und freiwillig in alle Noth

---

Luthers kein Verständniß. Gegen Lang ist zu sagen, daß es Unrecht ist, Luther gerade mittelalterliche Denkungsart in besonderem Maße vorzuwerfen, während doch nach Lang selber a. a. O. S. 212 auch ein Erasmus in der „kirchlichen Mythologie" ebenso tief wie Luther stak. Ueberhaupt welch eine Geschichtschreibung, das 16. Jahrhundert nach dem Maßstab subjektiver Theologie des 19. Jahrhunderts zu messen! — In der Betrugstheorie Luthers, obwohl sie in eine harte Schale gehüllt ist, offenbart sich eine viel tiefere religiöse Auffassung des Werkes Christi, als in der Anselm'schen Satisfaktionstheorie, sofern in der ersteren die Siegeskraft der göttlichen Heilsoffenbarung zum Ausdruck gelangt. Die Anselm'sche und überhaupt die Satisfaktionstheorie, welche in so hohem Ansehen steht, ist nicht minder mythologisch, ja recht anthropopathisch und anthropomorphisch — was Al. Schweizer in seiner Glaubenslehre II. 1. S. 179 f. vortrefflich zeigt — und faßt die Versöhnung ganz äußerlich als juristischen Proceß; freilich eine herrliche Leistung in den Augen moderner lutherischer Scholastiker, denen das Reich Gottes und die Kirche eine Rechtsanstalt, Gott eine juridische Person und die Erlösung ein Gerichtsproceß ist: dazu läuft in dieser Theorie alles so schön und glatt more geometrico ab.

des Fleisches sich begibt. Ist er nun in diese Gemeinschaft eingetreten, so wird unser Eigenthum sein und sein Eigenthum unser, wie im ehelichen Verhältniß Gütergemeinschaft stattfindet. Aber was er bringt, ist quantitativ und qualitativ so übermächtig, daß hiedurch unsere Sünde bedeckt und aufgezehrt und in der Gemeinschaft mit Christo eine solche Fülle göttlicher Kraft uns zugeeignet wird, daß wir im Besitze dieser von Christus auf die Menschheit übergegangenen Lebensfülle zur Erreichung unserer Lebensbestimmung befähigt werden. Wie wird nun das, was Christus uns bringt, subjektiv des Menschen Eigenthum? Darauf haben wir jetzt einzugehen.

Viertes Kapitel.

Von der Aneignung des Heils.

Wie fließt das, was Christus in sich trägt und in seinem Werk uns offenbart, aus ihm in uns und, wenn es in uns Eigenthum geworden ist, wie ist dann unser sittlich-religiöser Zustand? Diese beiden Fragen finden nun ihre Beantwortung; und da Luther die Sünde als Unglauben beschreibt, so wird der erste Abschnitt handeln von unserem Erlöstwerden aus dem Unglauben in den Zustand des Glaubens oder von der Rechtfertigung; weil aber das neue Verhältniß, in das wir hinübergeführt werden, die christliche Freiheit ist, so ist der Inhalt des zweiten Abschnittes eben die Beschreibung des neuen Glaubensstandes in der christlichen Freiheit.

1. Die Rechtfertigung aus dem Glauben.

Der Mensch unter der Macht der Sünde, deren Allgemeinheit Luther voraussetzt, ist, wie wir oben gesehen haben, mit seinem inwendigen Menschen so sehr unter das Fleisch und seine Gewalt verkauft, daß er im Unglauben von Gott sich abkehrt, seine Seele der Sünde dienstbar macht, obwohl sie, wenn auch nur unkräftig, ein Vermögen zum Guten ist, seine Bestimmung vergißt und seine Seele befleckt und schändet. Darum ist das Erste auf dem Wege der Rechtfertigung, daß der Mensch zum Bewußtsein dieses seines Zustandes gelange, den Widerspruch zwischen seinem Sein und seinem Sollen empfinde, seine eigene Kraft zur Erreichung seines wieder erkannten Zieles an dem Sollen messe. Dieses geschieht unter der Gnadeneinwirkung des

Wortes der Gebote, des „alten Testamentes", des Gesetzes. Denn das Gesetz hält dem Menschen vor, was er thun und sein soll, ohne ihm freilich die Kraft der Erfüllung zu geben, und droht dem Menschen, der das Gebot übertritt, die Verdammung. Indem also das Gesetz, das als Gnadenmittel zur Bekehrung aufzufassen ist, mit Gebot und Drohung an den Menschen äußerlich herantritt, erweckt es den für das Gute und Böse und seine Erkenntniß zum Verständniß angelegten „inwendigen Menschen", der unter die Sünde verkauft war. Denn das Gesetz ist dazu gegeben, „daß der Mensch aus den Geboten sein Unvermögen sehe" und „lerne", daß er dieses Unvermögen „empfinde", daß ihm „nun Angst werde, wie er dem Gebot genug thue, sintemal das Gebot muß erfüllet sein oder er muß verdampt sein". Diese Erkenntniß, welche das Gesetz als Gnadenmittel im Menschen hervorruft, hat die Folge, daß „er recht gedemüthigt ist und zunichte worden in seinen Augen, nichts in ihm findet, damit er müg frumm werden"; der Selbsterkenntniß folgt die Selbstdemüthigung, die Verzichtleistung auf alles eigene Verdienst; dieses innerliche „zu nichte werden" nennt Luther auch „Verzweiflung". Wenn Gott zu uns redet und du es hörst, „wie alle deine Werk und Leben nichts sein fur Gott, sondern müssist mit allem dem, das in dir ist, ewiglich verderben... so mußst du an dir selber verzweifeln." So besteht also die Abkehrung von der Sünde in der unter Einwirkung der göttlichen Gnade im Gesetz wiedererwachten Erkenntniß des Gesetzes, welche die Selbstbeurtheilung und Selbstverurtheilung zum Gefolge hat, ferner die Selbstdemüthigung und Selbstverzweiflung als Folgen der Selbsterkenntniß fürs Gemüth, im Herzen, im Centrum des Personlebens. Wie aber die Einwirkung des Gesetzes auf den sündigen Menschen ein Akt der göttlichen Gnade ist, so ist diese That der Abkehrung, welche das Erzeugniß jener Einwirkung der Gnade ist, selbst eine That des Glaubens. Denn Luther sagt: „Wilchs so du recht glaubst (nämlich daß du mit alle dem, das in dir ist, verderben müssest) wie du schuldig bist, so mußt du an dir selber verzweiflen". Hiemit kommen wir auf Luthers Begriff vom Glauben, den wir schon oben in der Lehre von der Bestimmung des Menschen berührt haben.

Glauben ist nämlich nach Luther das persönliche Vertrauen zur Frömmigkeit, Wahrhaftigkeit einer andern Person, ein Gemüthsakt, wodurch man dem, welchem man glaubt, zugleich die größte Ehre erweist. Dies der allgemeine Begriff des Glaubens. Indem nun der sündige Mensch auf Gottes Stimme im Gesetz hört, — denn Gott redet im Gesetz, — dieses Vernehmen der Stimme Gottes ihn zur

Selbsterkenntniß, Selbstdemüthigung, Selbstverzweiflung treibt, so offenbart sich darin schon der Glaube, d. h. daß der Mensch, was Gott im Gesetz von ihm verlangt und ihm droht, als wahr annimmt und beherzigt; es ist eine Ehrenerweisung gegen Gott im Gegensatz zum Sündenzustand, in welchem sich der Mensch von Gott abkehrte und dem Fleisch die Ehre gab. Darum ist auch das Gesetz, sofern es Umkehr, Buße wirkt, schon ein Theil des Evangeliums, des neuen Testaments, wie Luther ausdrücklich hervorhebt, wo er vom Inhalt des Wortes spricht.

Ist aber nun der Mensch unter der Gnadeneinwirkung des Gesetzes durch den Glauben an Gottes Wahrhaftigkeit und Heiligkeit in der Forderung und Drohung des Gesetzes zur Selbsterkenntniß und Selbstverzweiflung gelangt, so ist die Wirkung dieser Selbstverzweiflung einerseits und des wiedergewonnenen Glaubens an seine im Gesetz vorgehaltene Bestimmung andererseits die Sehnsucht nach der Hilfe, nach Erlösung. Denn der Verzweifelnde muß „bekennen, daß wahr sei der Spruch Oseä: O Israel, in dir ist nichts denn dein Verderben, allein aber in mir steht dein Hilf."

Hier anknüpfend wirkt nun die Gnade weiter als verheißende, zusagende. Indem die Verheißungsgnade im Worte Christi, das „tröstlich" und „lebendig" ist im Gegensatz zum drohenden Gesetzesworte, Sündenvergebung, Ueberwindung des Verderbens, Gerechtigkeit, Frieden, Kraft der Erfüllung, Freiheit anbietet, erweckt sie in der erlösungsbedürftig gewordenen Seele im Gegensatz zur Selbstverzweiflung neuen Muth und neues Vertrauen; denn es heißt, „du sollst glauben und frisch vertrauen". Der Glaube also in seiner Steigerung ist nicht bloß, wie dem wieder erkannten Gottesgebot gegenüber, Fürwahrhalten dessen, was Gott sagt, wenn auch dieses natürlich miteingeschlossen und Voraussetzung ist, auch nicht bloß ein äußerliches die Ehre geben, sondern vertrauensvolle, muthige Zuwendung zu dem im Evangelium sich darbietenden Heile, eine That der ganzen Persönlichkeit des Menschen, der Seele, ein *firmiter* credere promittenti deo, ein veracem et justum deum habere nicht bloß mit dem Erkennen, sondern mit der Seele (*animo* veracem et justum habet) ein suscipere verbum dei et colere, ein freudiges Aufnehmen des Heilswortes, ein „in sich bilden" und verehrendes Umfassen desselben. So entsteht zwar der Glaube aus dem Hören („du hörist deinen Gott reden"), von außen her wird er angeregt; er ist auch ein Fürwahrhalten; aber dieses Fürwahrhalten im Glauben ist nicht reiner Erkenntnißakt, sondern zugleich verbunden

einerseits mit einer bis zur Verzweiflung gehenden Gemüthserschütterung, wie andererseits mit einer die ganze Person ergreifenden Gemüthsfreudigkeit und mit frischer, bedingungsloser Hingabe an das Wort. Als dieser summus cultus dei in der Hingabe an das Verheißungswort ist der Glaube der rechtfertigende. „Wenn denn Gott siehet, daß ihm die Seel Wahrheit gibt und also ehret durch ihren Glauben, so ehret er sie wiederumb und hält sie auch für frumm und ist auch frumm und wahrhaftig durch solchen Glauben."

Indem also die Gnade im Verheißungsworte den Glauben im Sinne Luthers wirkt, wird der Glaubende, indem er glaubt, einer in seinem Personleben sich vollziehenden Umänderung (recreari) gewiß. Dieser Wechsel besteht nun zuerst in einer anderen Stellung zu Gott; indem Gott den Glauben anerkennt und aufnimmt, hält er auch die Seele für das, was sie sein soll, für fromm und wahrhaftig, d. h. er rechnet ihr die Sünde und Verschuldung nicht zu; er hat ein Wohlgefallen an der glaubenden Seele und dieses Wohlgefallen drückt er darin aus, daß er sie für das annimmt, was sie zunächst nicht ist. Aber dieses „für fromm halten" ist nicht ein Akt für sich, sondern, wie Luther mit allem Nachdruck betont, zugleich ein fromm, ein gerecht machen. Die Rechtfertigung ist demnach nicht bloß eine restitutio in integrum des Glaubenden durch eine Willenserklärung Gottes, sondern in und mit dieser eine wohl logisch, nicht aber real abtrennbare göttliche Kraftmittheilung, indem „die Zusagunge geben, und vollnbringen, was die Gebot heißen, auf daß allis Gottis eigen sei, Gebot und Erfüllung: er heißet allein, er erfüllet auch allein" — also, wie wir alsbald weiter unten sehen werden, eine göttliche Selbstmittheilung; besonders zu bemerken ist noch, daß die Rechtfertigung nach Luther als Gerechterklärung nicht ein forensisch-judicieller Akt ist, nicht ein Gerichtsspruch, hervorgerufen durch eine vorausgegangene gerichtliche Satisfaktion, sondern vielmehr eine Erklärung des göttlichen Wohlgefallens, der göttlichen Herzensfreude an dem Glauben, der kindlich vertrauend ihm die Ehre gibt, nicht eine That Gottes als eines Richters, welcher den Proceß niederschlägt, weil durch anderweitige Leistung dem Gesetze genug gethan ist, sondern — wir geben darin gewiß Luthers Sinn richtig, wenn er auch den Ausdruck nicht braucht — als eines Vaters, der nach dem Gleichniß vom verlorenen Sohn Freude hat an der reue- und vertrauensvollen Wiederkehr der glaubenden Seele. So wenig aber jene Wiederaufnahme des Sohnes im Gleichniß eine leere Erklärung des Wohlgefallens ist,

sondern vielmehr eine Neubegabung mit Schmuck und Herrlichkeit: so auch bei Luther die Rechtfertigung Gerechtmachung.[53]

Das Wort ist die Selbstoffenbarung Gottes. In der Rechtfertigung aus dem Glauben „wird alle Tugend des Wortes der Seele zu eigen. Ist das Wort heilig, wahrhaftig, gerecht, friedsam, frei und aller Güte voll, so auch die Seele durch den Glauben heilig, wahrhaftig, gerecht etc. ein Kind Gottes". In der Rechtfertigung wird die Seele mit dem Verheißungsworte eins; das Wort erweist sich als ein „lebendiges", indem es als eine göttliche Kraft durch den Glauben in die Seele eindringt, zum innersten Eigenthum des Personlebens wird, gerade wie in der Glühhitze Eisen und Feuer sich verbindet. Das ist dann ein reelles justificare, ein justum *facere*, der Eintritt der im Wort enthaltenen lebendigen Gotteskraft in die Tiefe des Personlebens, eine Erfüllung des vorher in machtlosen Velleitäten des Guten sich verzehrenden, an sich selbst verzweifelnden „inneren Menschen" mit einem göttlichen Kraftprincip, dem Geiste Gottes (primitiæ spiritus).

Die drei bisher behandelten Begriffe der Heils-Aneignung, Gnade, Glaube, Rechtfertigung erhalten ihre volle Bedeutung durch die Beziehung auf Christus. Die Gnade des den Glauben wirkenden Wortes wird zur Gnadenwirkung des persönlichen Christus als unseres Hauptes und als unseres Bräutigams; der Glaube wird zum Brautring, in welchem die Vereinigung der Seele mit Christus sich darstellt; die Rechtfertigung wird zur Eheschließung, zur ehlichen Vereinigung, in welcher Christus, das persönliche Wort, die Seele „entledigt von allem Uebel", sponsam sibi sine macula et ruga exhibet gloriosam, mundans eam lavacro in verbo vitæ, id est per fidem verbi vitæ, justitiæ et salutis, durch die Macht allein des Glaubens. So ist die Rechtfertigung das liebevolle Aufnehmen der Seele, „des armen, verachteten, bösen Hürleins" zur Ehe, daß, weil Christus der sich ihr ergebenden Seele sich selber ergibt, „nicht muglich ist" um des Glaubens willen,

---

[53] Auch in der Lehre von der Rechtfertigung hat Andreas Osiander an Luther angeknüpft und dessen Sinn ganz richtig verstanden, ebenso in der Lehre von der mystischen Einwohnung Christi. Gieseler KG. III. 2. S. 270 ff. Vergl. auch Luthers Urtheil über Osiander a. a. O. S. 272 Anm. 6. — Wie wenig das Lutherthum der Konkordienformel mit Luther stimmt, wie wenig auch das moderne „Lutherthum" den echten Luther kennt, dessen Namen es sich anmaßt, zeigt am besten das bodenlos lächerliche und oberflächliche Urtheil von Kahnis (der Gang des Protest. 3. Aufl. I. S. 52) über A. Osiander. Wenn bei einem Kahnis, der noch für der freieren einer gilt, eine solche gemüthsdürre Auffassung der Rechtfertigungslehre sich findet, wie erst bei einem Philippi! Wie berechtigt darum auch unser Urtheil Anm. 52 Schluß!

„daß die Sund sie verdampne; denn sie liegen nun in Christo und sind in ihn verschlunden“. Wie er der Seele peccata, mors, damnatio auf sich nimmt, so „zieret er sie mit allen Gütern“. So steigert sich der Glaube und vollendet sich zur persönlichen Hingabe des Glaubenden an die Person Christi[54]; er ist der Brautring, durch den der Glaubende ganz und allein Christo angehören will. Die Gnadenthat ist die Selbsthingabe des lebendigen Christus in das Personleben, das Gemüth des Glaubenden; die Wirkung dieser Gnadenoffenbarung Christi auf das glaubende Gemüth ist die Rechtfertigung durch Christus ein acceptare ea, quæ sponsæ sunt, d. h. ihrer Sünde und ihres Glaubens, den Luther auch den Mahlschatz der Seele nennt, und ein impartire sponsæ ea quæ sua sunt; ein fröhlicher „Wechsel und Streit“, ein stupendum duellum, eine „fröhliche Wirthschaft“, in welcher die Seele um der „unüberwindlichen starken Frummkeit“ Christi willen „lauterlich von ihren Sünden“ durch ihren „Mahlschatz“, den Glauben, und „ledig, frei und begabt wird mit der Gerechtigkeit ihres edlen, frummen, reichen Bräutigams Christi“.

In dieser Höhe ist die Gnade die persönliche Heilszueignung des lebendigen Christus, der Glaube, „das Haupt und ganzis Wesen der Frummkeit“, die persönliche Hingabe des Menschen an Christus; die Rechtfertigung die persönliche Vereinigung, das Einssein mit Christus zugleich in reinigender, läuternder, wie heiligender, neu belebender Geisteskraft.

Sehen wir auf die ganze Entwicklung der Heilsaneignung zurück, so finden wir, daß der Glaube der Mittelpunkt ist, um den sich im Processe derselben alles dreht vom Anfang bis zur Höhe, von der Anerkennung des Sittengesetzes im wieder erwachten sittlichen Gefühl bis zur vollkommenen Selbsthingabe des Menschen an die Person Jesu Christi, den Bräutigam der Seele, das Haupt der Menschheit. Das sola fide ist so der Grundgedanke der Rechtfertigungslehre Luthers, den er mit allem Nachdruck ausspricht, „verbum dei sola fide suscipi et coli potest“, und den er aller Werkgerechtigkeit entgegenstellt: Die Lehre von der Rechtfertigung aus den Werken ist eine „finstere Rede“, „cæca et periculosa doctrina“; der Mensch „bedarf keiner guter Werke, daß er frumm und selig sei, sondern der Glaub bringts ihm allis ubirflüssig“. Wollte er durch Werke fromm und selig werden, „so verlier er den Glauben mit allen Dingen gleich als ein Hund, der ein Stück Fleisch im Mund

[54] Auch hierin knüpft A. Osiander an, s. vorige Anm.

trug und nach dem Schemen im Wasser schnappt, damit Fleisch und Schem verlor."

2. Der neue Glaubensstand als christliche Freiheit.

Indem die Seele, der inwendige Mensch, durch die glaubensvolle Hingabe an Christus mit der Person Christi, mit Christus eins wird und darin Rechtfertigung findet d. h. gereinigt wird von der Sünde und mit göttlicher Kraft begabt, ist sie aus dem Unglauben als einer falschen Zuständlichkeit, als einem Gefangensein unter die Macht des Fleisches übergegangen in die Zuständlichkeit des Glaubens, welche im Gegensatz zur Unfreiheit des Unbekehrten ein Zustand der Freiheit ist. Der Begriff der Freiheit ist also damit erreicht und wir haben ihn nun in seinen verschiedenen Momenten zu betrachten.

Die Freiheit ist nach Luther zunächst der Zustand des Befreitseins, des Unabhängigseins, und zwar zunächst von der Macht der Sünde, des Bösen nach seinen zwei Seiten, als Freiheit von der Schuld und Strafe, und als Freiheit von der Uebergewalt des Fleisches über die Seele. Die Seele ist lauterlich durch ihren Mahlschatz", „sine macula et ruga", gereinigt durch das Bad im Lebensworte (Christus mundans eam lavacro in verbo vitæ), ledig und frei", daher auch die Sünde die Seele nicht mehr verdammen kann. Die Freiheit ist also das Bewußtsein der Erlösung, wie der Versöhnung, das Bewußtsein des Friedens mit Gott. Weiter bezieht sich die Freiheit des Christen auf sein Verhältniß zum Bösen in der Welt, zum Uebel. Ueber den Glaubigen hat das Uebel keine Macht, er weiß sich innerlich dem Uebel in der Welt gegenüber unabhängig und frei; er ist erhaben über die Welt: „kein Ding kann ihm schaden zur Seligkeit", auch nicht das Todesloos, dem auch er unterworfen ist. Diese Freiheit dehnt sich aber aus zur Freiheit über die Welt, über äußere Zustände und Verhältnisse überhaupt, zur inneren Unabhängigkeit der Seele gegenüber von allen äußeren Berührungen und Wechseln; auf den inneren Menschen hat kein Ding, ein gutes so wenig, wie ein böses, das von außen an ihn herantritt, irgend einen bestimmenden Einfluß; der Glaube ist ihm „genugsam" d. h. Trieb und Gesetz des Handelns liegen für den wiedergeborenen Menschen rein in seinem Inneren, in ihm selber. Darum ist diese Freiheit nach ihrer negativen Seite schließlich auch Freiheit von den sogenannten guten Werken und Freiheit vom Gesetz. Den Christen können gute Werke nicht selig machen, weil er im Glauben schon gerecht und

selig ist; „der Glaube bringts ihm alles überflüssig; die Werke machen nicht den Menschen gut, sondern der gute Mensch thut von innen heraus Gutes“. Im Glauben ist der Zustand des Menschen an sich gut. Darum ist er im Glauben auch vom Gesetz innerlich frei. Das Gebot als forderndes tritt ja auch von außen her an den Menschen, um ihn zu zwingen zum Guten. Ist der Mensch aber durch den Glauben innerlich schon gut, fromm, gerecht, so bedarf er gar keines fordernden Gesetzes, dessen erzwungene Erfüllung ihn erst gut machen soll; „kein Gebot ist einem Christen noth zur Seligkeit; er ist frei von allen Geboten.“ So ist nach dieser negativen Seite die Freiheit des Christen die Unabhängigkeit von allen heteronomen, von Außen auf ihn bestimmend einwirkenden Einflüssen, d. h. auf ihn, als den inwendigen, zur Sittlichkeit angelegten Menschen; also ist sie auch die Freiheit von seinem Fleisch, welches für die Seele ebenfalls ein auswendiges, der „auswendige, alte Mensch“ ist, ein Zustand, in welchem das menschliche Ich rein auf sich selber, auf sein Inneres gestellt ist.

Aber dieses Ich ist kein leeres, inhaltsloses, der Willkür überlassenes, sondern im Glauben ein mit den Erstlingen des Geistes, mit Gotteskraft begabtes, mit der göttlichen Gerechtigkeit erfülltes. Darum ist seine Freiheit zugleich ein positiver Zustand, den Luther als Priesterthum und Königthum des Christen beschreibt. Mit dem Worte Priesterthum bezeichnet Luther die christliche Freiheit als positive Beziehung zu Gott. Denn im Glauben sind die Christen wegen der Lebensgemeinschaft mit Christus filii dei, darum auch cohæredes, überhaupt alles, was Christus ist, also auch cosacerdotes. Darum ist der Christ würdig, vor Gott zu treten, hat freien Zugang zu Gott, für seine Brüder zu beten; er steht also in einem kindlich freien Verhältniß zu Gott; er ist durch sein Priesterthum „Gottis mächtig“ d. h. er gilt etwas bei Gott; denn des Gläubigen Gebet und Fürbitte ist angenehm. Wie so das Priesterthum des Christen die religiös-positive Seite der christlichen Freiheit, die positive, freie Stellung zu Gott als Kind und Priester Gottes bedeutet, so sein Königthum sein positives Verhältniß zur Welt, die ethisch-positive Seite. Als König ist der Christ nicht bloß, wie oben ausgeführt ist, unabhängig von der Welt, sondern wirklicher Herr der Welt; nicht nur reichen Tod und Leiden an die Seele des freien Christenmenschen nicht hinan; nein, in „seiner geistlichen Hirrschaft“ „müssen auch der Tod und Leiden mir dienen zur Seligkeit“; es ist eine „hohe, ehrliche Würdigkeit und eine recht allmächtige Hirrschaft, ein geistliche Künigreich, da kein Ding ist so gut, so böse, es muß mir dienen

zu gut, so ich glaube"; denn als König ist der Christ „aller Dinge mächtig."

Demgemäß ist die christliche Freiheit nach ihrer positiven Seite religiös betrachtet das freie Kindesverhältniß zu Gott; ethisch betrachtet, die freie Herrschaft über die Welt. Es ist also in der christlichen Freiheit ein Zustand im Gemüthsleben des Menschen erreicht, welcher dem Zustand des sündigen Menschen in seiner Abkehr von Gott und seiner Gefangenschaft unter der Macht des Fleisches direkt entgegengesetzt ist. Aber zu bemerken ist, daß mit dem Glauben dieser Zustand noch nicht vollkommen erreicht, sondern erst als neues Princip gesetzt ist, welches zunehmen, wachsen, von innen heraus erstarken muß; denn der Christ hat ja erst die primitiæ spiritus, die Vollendung bringt erst das jenseitige Leben. Das neue Princip wirkt als ein sittliches Princip, indem es sich von innen heraus (per se ipsas) zu entfalten und zu entwickeln hat. Schon dieses zeigt, daß in der christlichen Freiheit der Grund gelegt ist für ein neues sittliches Leben des Menschen. Darauf weist auch der positive Inhalt der Freiheit des Christen, nicht bloß ihr formaler Charakter als sittliches Princip hin. Denn man fragt billig: Worin zeigt sich die „geistliche Hirrschaft über die Welt" in der Welt? und in welchem Verhältniß stehen die beiden Seiten der Freiheit, die religiöse und sittliche zu einander? Dies führt uns auf unseren zweiten Haupttheil.

Zweite Abtheilung.

Vom Leben des Menschen in der christlichen Freiheit.

Unsere erste Abtheilung hat damit geschlossen, daß wir den positiven Begriff Luthers von der christlichen Freiheit nach seiner religiösen und ethischen Seite kennen gelernt haben. Die nächste Frage ist nun: inwiefern enthält die christliche Freiheit ein Princip der Sittlichkeit und welches? Das heißt: wir haben den religiösen Grund der christlichen Sittlichkeit zu betrachten. An diese Frage schließt sich die zweite mit Nothwendigkeit an: auf welchem Boden bethätigt sich die ethische Freiheit des Christenmenschen?

Sind diese Fragen beantwortet, so können wir zur Betrachtung der Art selber übergehen, in welcher die sittliche Freiheit des christlichen Lebens sich verwirklicht.

Erstes Kapitel.

Grund und Boden der christlichen Sittlichkeit.

Glaubenslehre und Sittenlehre unterscheidet Luther am Schlusse seines Traktates also: „Durch den Glauben fährt er über sich in Gott (per fidem sursum rapitur supra se in Deum), aus Gott fährt er wieder unter sich durch die Liebe (rursus per caritatem latitur infra se) und bleibt doch immer fort in Gott und göttlicher Liebe." „Siehe, das ist rechte christliche Freiheit." Der Mensch wendet sich also, wenn er in Christo frei geworden, wieder zur Welt und zu sich selber zurück, nachdem er sich im Glauben über sie und zur Freiheit erhoben hatte; aber er kehrt als ein anderer in sich und unter sich zurück; denn der Grund seiner Hinwendung zur Welt ist die Liebe, und indem er zurückkehrt, geschieht es nicht, damit die Welt und das Fleisch ihn beherrsche, sondern damit er, indem er seine Liebe der Welt dienstbar macht und ein Knecht der Welt wird, sich selbst und die Welt sich unterthänig mache.

1. Der treibende Grund der sittlichen Bethätigung des freien Christenmenschen.

Trieb und Kraft der sittlichen Bethätigung des Menschen liegt in dem Gefühle seiner Heilserfahrung, in dem freudigen Bewußtsein der unverdienten Barmherzigkeit, Liebe und Gnade Gottes in Christo Jesu, durch welche die Seele frei von der Sünde und Welt und einig mit Gott und Christo geworden ist, in dem vertrauensvoll sich hingebenden Glauben an Gott und Christus. „Wohlan", sagt Luther, „Gott hat mir unwürdigem verdampten Menschen ohn all Verdienst, lauterlich umbsonst und aus eitel Barmherzigkeit geben durch und in Christo vollen Reichtumb aller Frummkeit und Seligkeit, daß ich hinfurt nichts mehr bedarf, denn glauben es sei also." Dieses Gefühl treibt den in Christo freien Menschen zu dem Entschluß: „Ei, so will ich solchem Vater, der mich mit seinen ubirschwenglichen Gütern also übirschüttet hat, wiederumb frei, fröhlich und umbsonst thun, was ihm wohlgefällt." So erzeugt die Erfahrung der göttlichen Vaterliebe im Glauben zuerst eine rückhaltlose, unbedingte Dankbarkeit, eine dankbare Gegenliebe, die aber nicht leer und energielos ist, sondern vielmehr in der freien, verdienstlosen Hingabe an den göttlichen Vaterwillen, im freien, fröhlichen Gehorsam sich zu bethätigen, zu äußern, zu wirken strebt. Die Freiheit, die Verdienstlosigkeit dieser Gegenliebe, welche rein aus dem

Gefühl der Heilserfahrung, der erlangten Freiheit entspringt, ist es in besonderem Maße, was Luther, ebensowohl im Gegensatz gegen die römische Werkgerechtigkeit, als auch vom eigenen Herzen getrieben, mit vorzüglicher Wärme hervorhebt. „Aus lauterer Freiheit“ thut er alles umsonst, „nichts damit gesucht seins Nutz oder Seligkeit; dann er schon satt ist und selig durch den Glauben und Gottes Gnaden, sondern nur Gott darinnen zu Gefallen.“ Es ist diese Gegenliebe zu Gott mit ihrem praktischen Trieb die Gegenbewegung gegen Gottes Liebe in Christo; das Streben, Gott wohl zu gefallen, die Gegenbewegung gegen das freie Wohlgefallen Gottes, mit welcher die göttliche Barmherzigkeit dem reumüthigen, Gott die Ehre gebenden Sünder entgegenkommt. Wie dieses Wohlgefallen Gottes vollkommen freier Herzenserguß Gottes ist, so auch das Wohlgefallen der Seele an Gott eine liberrima obedientia: nullam habet rationem gratitudinis ingratitudinis, laudis ac vituperii, lucri aut damni.

Als Dankbarkeit, als Gegenliebe zu Gott ist dieser in der Heilserfahrung erzeugte lebendige Trieb zum neuen Gehorsam zunächst noch Sache des Gefühls, eine Regung des Gemüths, von welcher an sich noch nicht gewiß ist, ob sie auch den menschlichen Willen sich dienstbar zu machen im Stande ist. Aber im Begriffe der Rechtfertigung aus dem Glauben liegt von selbst, daß, wenn in der Rechtfertigung dem Menschen nicht bloß Vergebung der Sünden, sondern eine göttliche Kraft, ein neues Lebensprincip zu Theil wird, auch der Wille des Menschen von der neuen Kraft in Anspruch genommen und durch sie erneuert ist. Luther spricht dieses ausdrücklich aus: nicht bloß Dankbarkeit und dankbare Gegenliebe, „Lieb und Lust zu Gott“, erzeugt der Glaube und empfindet der Christ in seiner Freiheit, sondern ein Wohlgefallen an dem dem Christen nun geschenkten sittlichen, neuen Zustand; und dieses Wohlgefallen an der eigenen sittlichen Reinheit, wie sie der im Glauben Gerechtfertigte besitzt, erregt den menschlichen Willen, diese sittliche Reinheit sowohl an sich selber im Verhältniß des inwendigen Menschen zum Fleisch, als auch in der Welt zur Wahrheit und Wirklichkeit zu machen. „Dieweil die Seele (d. h. der ganze Innenmensch nicht bloß Gefühl und Gemüth, sondern auch der Wille) rein ist und Gott liebt, wollt sie gern, daß auch alle Dinge rein wären, zuvor ihr eigen Leib, und Gott mit ihr jedermann liebt und lobt.“ So tritt also zu dem Gefühl der Dankbarkeit gegen Gott das Wohlgefallen am eigenen sittlich-guten Zustand, wie er durch die Rechtfertigung gewonnen ist, oder die freie Liebe zum sittlich Reinen, sittlich Guten, zum Guten schlechtweg. Diese Liebe zum Guten, begründet in der eigenen sittlich-guten

Beschaffenheit, dieser sittlich-gute Wille, nicht mehr, wie beim Menschen, wenn das Gesetz fordernd an ihn herantritt, als energieloses Wollen, sondern als eine wirkliche Kraft der Seele, ist der andere Trieb, welcher den Menschen, wenn er in Christo zur Freiheit durch den Glauben gelangt ist, zur sittlichen Thätigkeit drängt: der sittlich-gute Wille, durch welchen der Mensch Gott ähnlich ist, wenn Gott spricht: weil ich heilig bin, sollt ihr auch heilig sein.

In diesem Trieb des sittlich-guten Willens, sich zu bethätigen, liegt eine intensive, qualitativ vollkommene Kraft. Nonne talis anima, sagt Luther, hac fide sua per omnia obedientissima deo est? Quod ergo præceptum reliquum est, quod talis obedientia non abunde impleverit? Quæ plenitudo quam omnimoda obedientia! Dieser energische Wille zum Guten, welcher im Glauben Eigenthum der Seele geworden ist, macht das Wesen einer „guten, frommen Person" aus, aus welcher von selbst die guten Werke „gehen und folgen".

Weil nun aber im Glauben und in der christlichen Freiheit der Christ mit Christo eins ist, sich allein durch ihn bestimmt weiß, so ist die Kraft, die den Menschen beherrscht, in letzter Instanz und in höchster Beziehung Christus selber. Denn Christus, als der in uns wohnende (non absens, sed inhabitans) vergegenwärtigt uns einerseits auf die lebendigste und unmittelbarste Weise die erbarmende Liebe des göttlichen Vaters, welche uns zur dankbaren Gegenliebe treibt (fides efficax per dilectionem); andererseits tragen wir in dem lebendigen Christus in uns stets das vollkommene Urbild und Vorbild eines heiligen Lebens, welches uns zur freien selbstlosen Nacheiferung drängt. Der Christus in uns treibt uns, „auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist", zu werden invicem mutuoque alter alterius Christus, zu einer vita vere Christiana, zum legem Christi implere. So ist Christus selber, wie er durch seine Liebe und sein Vorbild in uns lebendig ist, die treibende Macht in uns, aus der inneren Seligkeit und Freiheit, durch welche die Seele an sich (ipsa) vollkommen und satt ist (abunde satura fidei suæ plenitudine et opulentia), herauszutreten (prodire cum gaudio et dilectione) in die Welt und ihren Dienst (in opus liberrimæ servitutis), und zugleich die vollgültige innere Norm, nach welcher die Seele in ihrer freien Bethätigung sich richtet. Denn von einem müßigen Sichabschließen, von einem quietistischen Selbstgenuß der in Christo „gnug habenden" Seele weiß Luther, welcher ausdrücklich sagt, die Seele könne nicht „müßig gehen", nichts, ebensowenig von einer engherzigen pietistischen Aengstlichkeit, an die Welt heranzukommen; denn die innere Kraft, welche die Seele im Glauben an Christus, in ihrer

Freiheit besitzt, erzeugt „Freude", „Lieb und Lust" herauszutreten, und so furchtlos als selbstlos den Kampf aufzunehmen.

2. Boden und Gebiet der sittlichen Bethätigung.

Wo findet nun der neuerwachte kraftvolle Trieb zur sittlichen Bethätigung, der nicht „müßig" sein kann, den Boden seiner Verwirklichung? Antwort: im eigenen Selbst und in der das Ich umgebenden Welt.

Wenn auch, wie schon gezeigt, durch den Glauben der Mensch satt und vollkommen ist, so ist doch die damit gesetzte Vollkommenheit, seine religiöse und ethische Freiheit durchaus nicht als eine auch aktuell vollendete anzusehen, sondern vielmehr nur als ein neues Lebensprincip, als eine neue Lebenskraft, als ein „Anheben", dem ein „Zunehmen", „Wachsen" von innen heraus nothwendig zu folgen hat. Denn das Machtverhältniß zwischen dem inwendigen Menschen, der Seele, und dem auswendigen alten Menschen hat zwar dadurch, daß die Seele im Glauben von der Sünde rein und als Braut Christi aller Güter Christi theilhaftig geworden ist, sich vollständig geändert und an die Stelle der die Seele befleckenden Knechtschaft unter dem Fleische ist die Freiheit der Seele getreten. Aber die Macht des auswendigen, alten Menschen, des Fleisches, wenn auch gebrochen, ist darum nicht völlig vernichtet; es bleibt vielmehr noch der „fleischliche, widerspenstige Wille, welcher der Welt dienen will und sucht, was ihn gelüstet"; es bleibt der eigene „Leib", welcher der Entfaltung des neuen Lebens „hindernd", „widerstrebend" entgegentritt, welcher sich weigert, „dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und gleichförmig" zu werden. Daher bietet der Mensch sich in sich selber den Boden zu siegreicher Bethätigung und Verwirklichung seines Glaubensprincipes, seiner Kraft. Das Ziel dieser sittlichen Thätigkeit des Menschen an sich selber ist ein negatives und ein positives; der inwendige Mensch, der im Glauben die primitias spiritus besitzt, hat die Aufgabe, die seiner Entfaltung entgegenstehende und widerstrebende Macht des fleischlichen, natürlichen Willens einmal „nit zu leiden", d. h. dagegen mit seinem Gefühl und Willen zu reagiren, sich aufzulehnen, „sich mit List an seinen Hals zu hängen", den Kampf mit demselben im Bewußtsein der neuen Kraft aufzunehmen, „ihn zu dämpfen und zu wehren", ihn zu „zwingen". So bleibt für des Menschen Kraftbethätigung schon in dieser kämpfenden, streitenden Bezwingung des Fleisches ein großes Gebiet. — Aber das Fleisch steht dem inwendigen Menschen nicht bloß als der zu bewältigende Feind gegen-

über, sondern das Fleisch soll — so wenig ist Luthers Ethik dualistisch — zu einem willigen Organ des inwendigen Menschen durch die Glaubenskraft umgestaltet werden. Der „alte Mensch“ soll dem „Glauben gehorsam und gleichförmig“ werden, damit auch der Leib „rein“ werde, wie die frei gewordene, erlöste Seele, und die Kraft, welche die Seele in sich trägt, auch dem Leibe zugeeignet werde, um ihn zum willigen Werkzeug der Seele zu machen. Diese vollkommene Herrschaft des Menschen über seinen Leib hat aber ihr bestimmtes Ziel und ihren bestimmten Zweck in dem anderen Gebiete sittlicher Thätigkeit, in der Welt, im Verhältniß zum Nächsten. Nam et in hoc ipsum corporis curam habere Christianum est, quo per ejus salutem et commoditatem laborare, res qaærere et servare possimus in subsidium eorum, qui indigent.

Denn der Mensch steht nicht für sich vereinzelt in der Welt, sondern er ist ein Glied der ganzen Menschheit; der Einzelne „kann nicht ohne Werke gegen seinen Nächsten sein“; „er muß ja mit in zu reden und zu schaffen haben“, hat ja doch auch Christus mit den Menschen verkehrt (conversari). So hat der Christ in der Welt, im Verhältniß zum Nebenmenschen ein großes und reiches Feld der sittlichen Bethätigung, die nur möglich ist durch die Vermittlung des zuvor dienstbar gemachten „Leibes und seiner Werke“. Der Eintritt in dieses Feld soll aber nicht angesehen werden als ein unvermeidlicher, dem man lieber und besser entgehen würde, wie der weltflüchtige Mysticismus und Quietismus meint. Im Gegentheil: Luther weist nicht nur mit allem Nachdruck, um die Bedeutung der Arbeit auf diesem Boden, auf diesem Grund ins rechte Licht zu stellen, auf das Vorbild Christi hin, der gerade, indem er in die Welt und ihre Kämpfe sich begeben, versenkt und mit den Menschen verkehrt habe (conversari), für uns zum Christus, Erlöser und Heiland geworden sei durch die Offenbarung seiner Liebe zu uns, bewiesen in jener Hingabe an die Welt; sondern er sagt auch, daß die Bethätigung auf diesem Gebiete unser Christsein vollende (vita vere Christiana), indem wir hiedurch invicem mutuoque sumus alter alterius Christus „gegen meinen Nächsten werden ein Christen, wie Christus mir worden ist.“ Letzteres freilich nicht im Sinne der römischen, verdienstfordernden Werkgerechtigkeit, sondern als freie, freudige Offenbarung des im Glauben in uns lebenden Christus (cum gaudio et dilectione prodit in opus liberrimæ servitutis); der Glaube will „seinem Nächsten damit aus freier Lieb dienen.“

So hat der Glaube zu seiner Bethätigung ein reiches doppeltes Gebiet, das in sich selber aufs engste zusammenhängt. Denn die Ver-

wirklichung der Reinheit der Seele auf dem Boden des eigenen Ich, indem sie die Macht des widerspenstigen Willens bezwingt und das Fleisch sich zum gefügigen Werkzeug unterordnet, hat ihr Ziel in der Liebeserweisung gegen den Nächsten, deren Vermittler von der Seele zum Nächsten eben der durch die Seele bezwungene und beherrschte Leib ist. Indem die Seele so mit dem Leibe, als dem ihr gefügigen Organe, dem Nächsten sich in den Dienst gibt, ist der Christ „der freie Christenmensch ein Knecht aller Dinge und Idermann unterthan; gleich wo er frei ist, darf er nichts thun; wo er Knecht ist, muß er allerlei thun". So wird, mit Beziehung auf den Nächsten, der Glaube wahrhaft in der Liebe (efficax per dilectionem).

Zweites Kapitel.

Die sittliche Bethätigung des Christenmenschen im wirklichen Leben.

Getrieben von dankbarer Gegenliebe gegen Gott, vom freien Wohlgefallen am Guten, von der Kraft des innewohnenden lebendigen Christus, welcher im Christen sowohl durch seine Liebe zum Menschen, wie durch sein Vorbild wirksam ist und dadurch Hingabe an Gott, wie Nacheiferung entzündet, wendet sich der freie Christenmensch mit Lieb und Lust den Gebieten der freien Bethätigung der in ihm wohnenden neuen Kraft zu, nämlich seinem eigenen Leibe, um ihn zum willigen Organ der Seele zu machen, und den Mitmenschen, um ihr Wohl zu fördern und ihnen zu dienen. Wie beschreibt nun Luther die sittliche Wirksamkeit des freien Christen auf diesen beiden Feldern, die sich ihm öffnen? Mit welchen Mitteln, mit welchen Werken erreicht der Christ seinen sittlichen Zweck?

1. Die sittliche Thätigkeit des Christen in ihrer Richtung auf sich selbst, sein Ich.

Ist das Ziel der sittlichen Arbeit der wiedergeborenen Seele an dem Fleische ein doppeltes, nämlich der Kampf gegen den fleischlichen, widerstrebenden Willen einerseits und die Dienstbarmachung des Leibes zu einem willigen Werkzeug der Seele andererseits, so ist auch die sittliche Thätigkeit eine doppelte. „Der Leib muß mit Fasten, Wachen, Arbeiten und mit aller mäßiger Zucht getrieben und geübt sein, daß er dem innerlichen Menschen und dem Glauben gehorsam und

gleichförmig werde, nicht hindere noch widerstrebe"; denn „der fleischliche widerstrebende Wille will der Welt dienen und sucht, was ihn gelüstet". Gegenüber von dieser Macht des Fleisches handelt es sich also für den Christen zunächst darum, sich über seinen inneren Zustand keiner Täuschung hinzugeben, als ob etwa die Macht des Fleisches schon völlig vernichtet oder das Princip des Guten, das er im Glauben besitzt, damit auch schon vollständig und aktuell siegreich sei. Es ist also Pflicht und Aufgabe des Christen, sich keiner Sorglosigkeit hinzugeben, in keiner falschen Sicherheit zu schlafen, sondern zu „wachen", d. h. sich klar und bewußt zu bleiben über die eigenen inneren Zustände. Diese Wachsamkeit, welche Luther gebietet, beruht auf der Erkenntniß des fortgehenden Widerspruchs des Fleischeswillens einerseits, andererseits auf der Einsicht darein, daß der sittliche Zustand des freien Christenmenschen, wenn auch principiell ein neuer im Glauben, in dieser Welt nie ein vollendeter ist (fidem et caritatem augeri oportet per se ipsas). Darum treibt die Wachsamkeit, die Pflicht der angestrengten Aufmerksamkeit der Seele (der Glaube „mag ja nit leiden", daß das Fleisch widerstrebe) zu weiteren Pflichten, durch deren Erfüllung der Widerstand des Fleisches gebrochen und die Seele selber gestärkt wird. Denn „der Mensch kann seines Leibs halben nit müßig gehen und muß viel guter Werk drober uben, daß er ihn zwinge". Als Weg und Mittel hiezu dient der Seele nach Luther zunächst das Fasten, wodurch der Leib erzogen und geübt wird. Das Fasten hebt Luther hervor, wohl weil ihm diese Uebung persönlich nach eigener Erfahrung besonders nahe lag; wir dürfen aber wohl in Luthers Sinne im Fasten die allgemeine Pflicht der Mäßigung, der Enthaltsamkeit erkennen, durch deren Ausübung der fleischliche Wille gehemmt wird, „der Welt zu dienen" und zu suchen, beziehungsweise zu erreichen, „was ihn gelüstet". Indem der Christ fastet, d. h. im Genusse der leiblichen Güter sich mäßigt, „Maß nimmt, den Leib zu kasteien", und alles dessen sich enthält, was zur Welt, zum Fleische, d. h. zur Sünde und zum Bösen gehört, bricht, „dämpft" er den Einfluß des an sich selbst- und genußsüchtigen Menschen, und stärkt er durch diese Selbstbehauptung seines Glaubens und seiner sittlichen Kraft sich selber. Wesentlich mit dieser Beherrschung des Leibes durch die Seele hängt auch die christliche Geduld und Ergebung im Leiden zusammen; denn sie besteht gerade darin, daß die Seele den widerspenstigen Willen, der nicht leiden, nicht tragen will, beugt und bezwingt: Hic paratam se præbet (sc. anima) in omnes voluntates ejus (sc. dei), hic sanctificat nomen ejus et secum agi patitur, sicut placitum fuerit deo.

Wird durch Wachen und Fasten, das heißt durch geistige und leib-

liche Nüchternheit, dem Gegentheile quietistischer Gefühlsschwärmerei und Sicherheit, welche im Wahne eines unverlierbaren Heilsbesitzes dem inneren Kampfe wie einem Schauspiele unthätig zusehen zu dürfen meint, der widerstrebende Wille des Fleisches, des Leibes bezwungen, so dient das Arbeiten dazu, positiv den Leib als Werkzeug der Seele zu benützen und hiedurch seine sittliche Bestimmung zu verwirklichen. Arbeit war die Aufgabe Adams im Paradies, so auch des Christen, „daß er nit müßig gehe und seinen Leib ärbeit und bewahre“. Der Müßiggang, das Nichtsthun, die weltscheue Flucht vor der Arbeit ist für Luthers Anschauung eine Sünde, eine Verletzung menschlicher Aufgabe, während durch die Arbeit der menschliche Leib „geübt“ wird, der Seele gehorsam und gleichförmig zu werden, daß hiedurch der freie Christ sich in der That als den erweist, der er sein soll, als den freien Herrn über alle Dinge, also auch über seinen Leib. Arbeiten (laborare, operari) ist ja, wie an Christi Vorbild zu sehen ist, der eigentliche Inhalt des menschlichen Lebens, gerade so, wie Leiden und Sterben zum menschlichen Lebensgeschicke gehört. Denn durch die Arbeit ist Christus den Menschen ebenso ähnlich geworden, wie durch sein Leiden und Sterben: sic egit laborans, operans, patiens, moriens, ut similis esset ceteris hominibus et habitu et gestu nihil aliud quam homo. So ist auch der Christ laboriosus. Ist die Arbeit zugleich mit Wachen und Fasten eine Lebensäußerung der Seele, um den Eigenwillen des Leibes zu brechen, „seinen Muthwillen zu dämpfen“, so hat sie noch mehr ihren Zweck darin, durch den Dienst des Leibes und seinen willigen Gehorsam aus freier Liebe Gottes Willen zu erfüllen. Unter der Arbeit, die Luther dem freien Christenmenschen zuschreibt, versteht er nun offenbar nichts Außerordentliches, sondern die allgemeine und besondere Berufsarbeit; die allgemeine, welche jedem Christen als solchem zukommt, die Bethätigung des Gehorsams gegen Gott in guten Werken; die besondere, wie Adam und Eva im Paradies „von Gott zu schaffen“ bekamen, „das Paradies zu bauen, zu pflanzen und zu bewahren“, zu „bearbeiten“ und zu „hüten“, oder wie der Bischof vermöge seiner Weihe Kirchen weiht, firmelt 2c., der Zimmermann Häuser baut. So hat Luther die Berufsarbeit wieder in ihre Ehren eingesetzt sowohl nach ihrer sittlichen Bedeutung für die eigene Selbsterziehung als auch als die nothwendige Lebensäußerung wahrhaftiger Frömmigkeit und Sittlichkeit. Luther setzt aber hinzu, daß er „den Leib arbeite und bewahre“. Mag Luther nun unter diesem „Bewahren“ die erhaltende und stärkende Bedeutung der Arbeit für das leibliche Leben gegenüber dem erschlaffenden Einfluß des Müßiggangs, oder überhaupt die Pflicht der Sorge für den Leib verstehen, mit Bezug

auf seine Arbeitsfähigkeit insbesondere, — auf jeden Fall beweist Luther hiemit, daß er den Leib nicht für den Kerker der Seele ansieht, sondern für ein Gut, das richtig benutzt und zu sittlichen Zwecken verwendet werden soll.

Diese Thätigkeiten alle, Wachen, Fasten, Arbeiten sind aber nicht als gute Werke im römischen Sinne zu betrachten, sondern, wie schon aus dem Bisherigen (s. Zweite Abth. Erstes Kap. 1.) einleuchtet, lediglich als Lebensäußerungen des durch den Glauben an sich satten und vollkommenen Innenmenschen. Darum ist diese Thätigkeit auch nicht als Verdienst anzusehen, sondern lediglich als die naturgemäße gute Frucht eines guten Baumes, als die von Natur gute Handlungsweise einer guten, sittlich guten Person. Die sittliche Pflichterfüllung des Christen an sich selbst ist ja keine vom Gesetz äußerlich erzwungene, sie fließt vielmehr von selbst aus der Fülle des Glaubens.

2. Die sittliche Thätigkeit in Beziehung auf die Nebenmenschen, die Welt.

Was die sittliche Wirksamkeit des Christen mit Bezug auf seinen Nebenmenschen, die Welt betrifft, durch welche, wie oben gezeigt ist, der Glaube in der Liebe seine Kraft erweist und der Christenmensch ein Knecht aller Dinge und jedermann unterthan ist, so betrachtet Luther diesen Theil des sittlichen Lebens vorzüglich unter zwei Gesichtspunkten, einmal: durch welche Rücksichten der Christ bei seiner Bethätigung der Nächstenliebe sich leiten zu lassen habe, und sodann: durch welches Verhalten dieses Pflichtgebiet erfüllt werde.

Fragen wir in Betreff der Rücksichtnahme, welche der Christ als Jedermanns Knecht zu nehmen habe, so schließt Luther — im Gegensatz zu der römischen Anschauung von den verdienstlichen Werken — schlechterdings jede Rücksicht des Christen auf sich selber aus. Die Wohlthätigkeit gegen den Nächsten soll eine schlechtweg selbstlose, unentgeltliche, durch kein sonstiges Gefühl als allein das der Liebe geleitete sein: ut nullam habeat rationem gratitudinis, ingratitudinis, laudis ac vituperii, lucri aut damni. Neque enim agit hoc, ut homines sibi demereatur, nec inter amicos inimicosque discernit, nec gratos nec ingratos suspicit, sed liberrime libentissimeque dispergit se et sua, sive ea perdat in ingratis sive mereatur. Dieser Selbstlosigkeit, dieser Rücksichtslosigkeit des Christen auf sich selber, welche die Aufopferungsfähigkeit von Hab und Gut nicht nur, sondern auch des Lebens (dispergit *se* et *sua*) in sich schließt, entspricht die Pflicht der

alleinigen Rücksichtnahme auf das Bedürfniß des Nebenmenschen. Hier gilt nach Luther, wie schon aus dem eben Gesagten erhellt, jeder Mensch gleich, auf seine Gesinnung gegen den Christen kommt es hiebei nicht an, ob er dankbar oder undankbar, ein Freund oder ein Feind, ob er Kaiser oder Papst wäre, von welchem man ein commodum temporale sive æternum zu hoffen hätte. Christus hat auch nur gehandelt, „nichts angesehen denn unser Bestis". Darum hat der Christ allein Rücksicht auf die Nothstände der Menschen zu nehmen, auf das necessitatem habere, ihr indigere, die onera, und sieht darauf, ob nicht irgendwo ein Glied schwach sei (membrum infirmum). Sehen wir uns die verschiedenen Nothstände genauer an, welche Luther hervorhebt, so sind es hauptsächlich zwei: das necessitatem habere, das indigere bezieht sich vorzugsweise auf die äußere Noth, die onera und die infirmitas auf die innere Noth, mag diese nun das Tragen einer aufgelegten, die Seele erdrückenden Last oder die Zaghaftigkeit und Empfindlichkeit eines schwachen Gemüthes sein. Jedenfalls gibt es für den Christen überall keine Noth, der er keine Rücksicht zu schenken hätte, der er Herz, Auge, Ohr und Hand verschließen dürfte; vielmehr sagt Luther: ich muß „gegen meinen Nächsten auch werden ein Christen, wie Christus mir worden ist, und nichts mehr thun, denn was ich nur sehe, ihm noth, nützlich und seliglich sein." So ist nach Luther wahre christliche Nächstenliebe schlechtweg selbstlos, vollständig extensiv und intensiv unbedingt und aufopferungsfähig und allein durch die Rücksicht auf das Wohl des Nächsten geleitet, die nur, wie sich eigentlich von selbst versteht, da die ganze christliche Sittlichkeit ihre Quelle in der Glaubenseinheit mit Gott hat, ihre Grenze an dem hat, „was wider Gott ist".

Was die christliche Thätigkeit für den Nebenmenschen im Einzelnen betrifft, so hebt Luther in erster Linie die Wohlthätigkeit hervor. In dem Wohlthun gegen Bedürftige hat die Arbeit des Leibes ihren sittlichen Zweck, ihr sittliches Ziel. Gerade darin besteht eine wahrhaft christliche Sorge für den Leib (hoc ipsum corporis curam habere Christianum est), daß wir im Stande sind vermöge seines Wohlergehens und seiner Geschicklichkeit zu arbeiten, Habe zu erwerben und zu erhalten, um die Bedürftigen zu unterstützen (quo per ejus salutem et commoditatem laborare, res quærere et servare possimus in subsidium eorum, qui indigent). Noch deutlicher sagt Luther mit Bezug auf Eph. 2, 28: Paulus befehle, ut manibus laboremus, quo demus necessitatem habenti, cum potuisset dicere, quo nos ipsos alamus, sed det, inquit, necessitatem habenti. So schließt die Liebe zum Nächsten, die in der dankbaren

Gegenliebe zu Gott und im freien Wohlgefallen am Guten beginnt und zugleich Ziel der menschlichen Thätigkeit ist, das ganze Pflichtgebiet um und in sich, wie wir theilweise schon (sub 1.) gesehen haben; also auch die christliche Sorge für den Leib, die Tüchtigkeit zum Erwerb und zum Erhalten, den Fleiß, die Sparsamkeit, weil allein durch Erfüllung dieser Pflichten die Mittel zur Abhilfe der Noth des Nächsten beschafft werden können, diese Liebesthätigkeit möglich wird, oder wie Luther sagt: ut sic membrum robustum serviat membro infirmo et simus filii dei, alter pro altero sollicitus et laboriosus.

Wie so die Nächstenliebe eine schrankenlos mittheilende, so ist sie auch eine schrankenlos tragende, duldende. Dieses onera portare erläutert Luther vorzugsweise an dem Vorbilde Christi, indem er Phil. 2, 6 ff. auslegt. Folgen wir den dort gegebenen Andeutungen, so macht Luther dem Christen selbstlose Demuth und Sanftmuth gegenüber dem von Lasten Gebeugten im Gegensatz zum inflari, elevari, arrogare zur Pflicht und betrachtet sie als nothwendige Voraussetzung des invicem onera portare, des mutuo alter alterius Christus esse. Dieser sanftmüthigen, demüthigen Versenkung, Selbsterniedrigung in das Weh des Nebenmenschen folgt dann das wirkliche onera portare, wie Christus auch das onus des Leidens und Sterbens getragen hat und dadurch unser Christ geworden ist: die wirkliche, reelle Bethätigung des Mitleids, welche dem Nächsten seine Last abnimmt, sie ihm erleichtert und tragen hilft. Wie dieses geschieht im Einzelnen, führt Luther nicht aus, da er auf Christi Vorbild hinweist, dem der Christ nachzueifern hat.

Zu dieser Pflicht des Tragens gehört nun insbesondere die rücksichtsvolle Behandlung der Schwachen, d. h. derjenigen, welche vermöge ihrer zurückgebliebenen Urtheilskraft an Handlungen oder Unterlassungen, die ins Gebiet des weder ausdrücklich Gebotenen noch Verbotenen, also ins Gebiet des Erlaubten gehören, Anstoß nehmen, sich ärgern würden. Es steht also hier, wie Luther an mehreren Beispielen ausführt, die stärkere, fortgeschrittene Erkenntniß der schwächeren, das freiere Gewissen, Thun und Unterlassen dem gebundeneren gegenüber. Da nun auch nach dieser Seite nicht die Rücksicht des Christen auf sich selbst, welche, wie Luther am Beispiel der Maria ausführt, zum Hochmuth, zur Verachtung von Seiten des Stärkeren verleiten, auf Seiten des Schwächeren aber „zu bösen Gedanken Ursach“, „Aergerniß geben“ (Paulus und Timotheus; Jesus und der Stater) könnte, sondern allein die Rücksicht auf den Schwachen, die Liebe zu ihm: so erwächst hieraus dem Christen die Pflicht der Selbstbeherrschung in Urtheil und

Handeln, der tragenden Geduld mit dem Sinn des Nebenmenschen, schließlich die mitduldende oder mithandelnde Anbequemung an des Nächsten Sinn, die freie Unterwerfung unter denselben. Diese Akkomodation hat aber ihre Grenze nach zwei Seiten hin: einmal, wie schon berührt, in dem Glaubensgehorsam gegen das im Herzen wohnende Gottesgebot, so daß diese Anbequemung nur sittlich bleibt, so lange etwas „nicht wider Gott ist". Sodann aber darin, daß man aus solchen Handlungen, deren Ausübung nur dem freien Ermessen anheimsteht, ein zwingendes, zur Seligkeit nothwendiges Gebot machen will. Da hört, wie bei Paulus, als man ihn zwingen wollte, Titus zu beschneiden, die Rücksicht auf menschliches Vorurtheil auf und es tritt die Kraft der freien Ueberzeugung an ihre Stelle. In der sittlich-religiösen Freiheit, die eins ist mit glaubensvollem Gottesgehorsam in der Liebe, findet nach Luther die rücksichtsvolle Anbequemung an den Nächsten und alle Welt eben so sehr ihre Kraft, als ihre sittliche Schranke.

Letzteres ist insbesondere bedeutsam für die Stellung des Christen zu den öffentlichen Gewalten, überhaupt zu öffentlichen Verhältnissen und Ständen. Was die Stellung zu öffentlichen Ständen, wie Klöster, Stiftswerke rc. anbelangt, so soll der Christ thun, was seines Standes und Ordens ist, sofern er einerseits dadurch dem Nächsten etwas Gutes zu leisten oder ihn vor Aergerniß zu bewahren vermag, also die Liebe der Trieb ist, und andererseits sofern er hiedurch nicht selig zu werden strebt, also der Glaube allein selig und gerecht macht. Ebenso gebietet Luther den Gehorsam gegen die Obrigkeit, ja auch gegen „die unzähligen Gebote und Gesetze des Papstes, des Bischofs rc." Denn der fromme Christ bleibt auch ihnen gegenüber frei, indem er dem Nächsten zum Exempel und Dienst das handelnd und leidend auf sich nimmt, da Christus noch viel mehr, „viel größer Ding zu willen than und gelitten hat, deß ihm viel weniger noth wäre". Dieser Gehorsam kann dem Christen nicht schaden, kennt aber seine Grenzen: „wenn es nicht wider Gott ist". Diese Grenze ist aber keine willkürlich gezogene, sondern liegt in den Worten: „Wilchs Werk nit dahin ausgericht ist, dem andern zu dienen oder seinen Willen zu leiden, sofern er nit zwing wider Gott zu thun, ists nit ein fromm christlich Werk". So trägt die Liebe, durch welche der freie Christenmensch ein Knecht aller Dinge ist und jedermann unterthan, in der subjektiven Heilserfahrung ihren Trieb, ihr Motiv, ihren Grund, sodann ihre Kraft, sofern Christus dem Glaubigen innewohnt, und ihre Norm, weiter ihr Ziel, aber auch ihre sittliche Grenze; das „Jedermann unterthan sein"

des Christen ist nach Luther eine freie That des Glaubens, der in der Liebe thätig ist; diese Liebe selber bewegt sich mit all ihrer Freiheit eben in den Schranken des Glaubens, der „Gott die Ehre gibt".

Anhang.

Luther berührt im Laufe seiner Schrift mehrfach Gegenstände aus der Pastoraltheorie, aus der Lehre vom geistlichen Amt, wie der von der Predigt, so daß wir nicht umhin können, seine Ansichten hierüber zum Schluß zusammenzufassen.

1. Von dem Stande der Geistlichen.

Luther nimmt seinen Standpunkt von der Idee des allgemeinen Priesterthums aus. Durch Christus, der uns seine Erstgeburt zutheilt und selber vermöge seines Erstgeburtsrechtes unser Priester ist, sind auch alle Christen Priester und „Gottis mächtig", zu beten, zu lehren, cosacerdotes Christi. Ist der Christ mittelbar durch Christus, was Christus unmittelbar durch Gott (s. von der Person Christi), so sind die Christen alle gleichmäßig „Priester", alle gleichberechtigt und gleichgeltend ohne einen besonderen Stand. Wenn nun auch alle Priester sind, so ist es doch eine Unmöglichkeit, daß „alle dienen oder schaffen und predigen". Die Einführung besonderer Prediger beruht also auf einem Bedürfniß der Zweckmäßigkeit. Darum sind die Prediger nicht Herren, sondern Diener, *ministri*, Schaffner des Wortes Gottes, die sich im Unterschied von dem Priesterstand der römischen Kirche und ihren Menschengeboten, allein an Gottes Wort nnd seine Verkündigung und Zudienung zu halten haben. Ein Unterschied zwischen Priester und Laien besteht für Luther nicht; Priester sind alle und die Geistlichen unter dem priesterlichen Volk die Diener des Wortes für dieses Volk.

2. Von der Predigt des Wortes.

a) Der Gegenstand der Predigt ist das Wort Gottes und zwar nach seinem zwiefachen Inhalt, als Gebot einerseits und als Evangelium andererseits. Nicht darf das eine über dem andern vernachlässigt

werden; man soll nicht einerlei predigen, sondern vielmehr „beide Wort Gottes", die „Gebot" sowohl, als die „Zusagung und Verheißung". Denn, wie wir in der Lehre von der Offenbarung gesehen haben, stehen beide in einem bestimmten einheitlichen Verhältniß in Beziehung auf den Heilszweck; darum soll auf die Predigt des Gesetzes stets die des Evangeliums folgen, die Verkündigung der Verheißung, der Gnade. Der Kern und Höhepunkt der Verkündigung des Evangeliums ist Christus, sein Wort, wie sein Leben. Der Inhalt der wahren Christuspredigt ist aber nicht bloß oder überhaupt nicht äußere historische Mittheilung seines Lebensganges und seines Schicksales, sondern der Christus für und in uns: „warumb Christus kummen sei, wie man seiner gebrauchen und nießen soll, was er mir bracht und geben hat". Denn

b) der Inhalt der Predigt bestimmt sich durch ihren Zweck. Der Zweck der Predigt ist aber in letzter höchster Instanz: „die christliche Freiheit, die wir von Christo haben und wie wir Priester und König sein aller Dinge mächtig". Darum hat die Predigt die Aufgabe, den Weg zu dieser Freiheit zu zeigen. Diese Aufgabe erfüllt die Verkündigung des Gesetzes, aus welcher die Reue fließt; diese Predigt soll den Sünder schrecken und seine Sünde offenbaren, damit er Reue empfinde und sich bekehre. So ist der Zweck der Predigt des Gesetzes die Buße und Bekehrung. Dagegen soll die Predigt des Evangeliums den Glauben und mit dem Glauben die Rechtfertigung erzeugen, daß, „wenn ein Herz Christum hört, es fröhlich sein muß, von ganzem Grund Trost empfahen und süß werden gegen Christo, ihn wiederumb lieb zu haben."

So ist das Wort Gottes als Gegenstand der Predigt ebenso ausreichend, das Heil anbahnend und vollendend zu erzeugen, indem es in der Predigt nach dem geistigen Unterschiede als Gesetz oder Evangelium wirkt, wie andererseits das Subjekt, der Mensch für seine Heilsentwicklung lediglich an dieses Wort nach seinem doppelten Inhalte gebunden ist.

Dritter Theil.

Die geistige Bedeutung des Traktates für die Theologie und Kirche Luthers und der Reformation.

Wir haben im ersten Theile unserer Abhandlung die Stellung bezeichnet, welche unserem Traktate in der Geschichte der Reformation zukommt, und die geschichtliche Entstehung desselben genauer auseinander gesetzt. Der zweite Theil hat uns nach zwei Seiten hin mit dem Inhalte des Traktates bekannt gemacht, sofern wir denselben einerseits durch Kombination des deutschen und lateinischen Textes nach Maßgabe der Entwicklung in der deutschen Ausgabe dargestellt, und andererseits nach seinem Lehrbegriff genetisch zu zergliedern versucht haben. Aber weder die Einsicht in die geschichtliche Stellung und äußere Entstehung des Traktats noch die Kenntniß seines Inhalts nach dem Fluß seiner Entwicklung und nach der abgeschlossenen Schärfe seiner Begriffe gewährt einen vollkommenen Einblick in seine geistige Bedeutung. Diese gewinnen wir erst durch die Untersuchung darüber, ob und inwieweit der Gedankengehalt des Traktats den positiven Abschluß einer für die Geschichte bedeutsamen inneren Entwicklung und hinwiederum den Ausgangspunkt und die Richtung für eine neue Lebensentfaltung bezeichnet, welche für die Geschichte von maßgebendem Einflusse ist.

In dem Centrum der deutschen Reformation steht nun, wie wir im ersten Theile (I.) nachzuweisen versucht haben, unbestritten die Person Martin Luthers, welche mit ihrem Geiste die ganze Bewegung beherrscht und in sich darstellt, und mit ihr unter den Gebieten, in welchen die reformatorische Bewegung ihre Kraft zu bethätigen strebt, die Religion, das Christenthum, die Kirche. Von diesen beiden Gesichtspunkten aus angesehen erheben sich die beiden Fragen: 1. Wie verhält sich der Gedankengehalt des Traktats zur Person Luthers und ihrer religiös-kirchlichen, wie theologischen Entwicklung? und 2. welcher geistige Einfluß gebührt unserem Traktat mit den in ihm niedergelegten Anschauungen von Glauben und Sitte des Christenthums in Bezug auf die durch die Reformation erzeugte kirchliche und theologische Gestaltung? Diese Fragen sollen in ihren Hauptbeziehungen im Folgenden beantwortet werden.

I. Das Verhältniß des Traktats zur persönlichen Entwicklung Luthers.

Fassen wir, ehe wir an die Einzelausführung gehen, die Grundgedanken des Traktats zusammen, so ergeben sich folgende Sätze:

1. Die christliche Vollkommenheit besteht in der christlichen Freiheit; dieselbe ist ebensowohl Befreitsein von der Sünde, ihrer Macht und ihren Folgen, als die freie, von Außen unabhängige, kräftige Liebe zum Guten, der freie Gottesgehorsam, welcher in der Selbsterziehung, wie in der Nächstenliebe sich bethätigt.

2. Diese christliche Freiheit ist die unmittelbare Frucht der Rechtfertigung aus dem Glauben, durch welchen, als die unbedingte Hingabe an die in Christo geoffenbarte Vaterliebe Gottes der Mensch aus einem Sünder zu einem Gotteskinde umgeschaffen wird.

3. Dieser rechtfertigende, d. h. gerechtmachende Glaube ist schlechthin nur ein Erzeugniß Gottes, welcher durch seine Offenbarung im Gesetz die reuevolle Abkehr vom Bösen und die Sehnsucht nach Freiheit, sodann durch sein Evangelium von Jesu Christo die vertrauensvolle Hinwendung zu Gott und Christus und die glaubensvolle Vereinigung der Seele mit Gott und Christus bewirkt.

Luther nennt seine Schrift, deren kurzen Inhalt wir so eben angegeben haben, im Briefe an Leo X. eine summa vitæ Christianæ compendio congesta — eine Summe christlichen Lebens; an derselben Stelle spricht er es auch aus, daß die Beschäftigung mit solchen Aufgaben, wie seine Schrift zeige, ihm die liebste und wohl auch die fruchtbarste wäre. Nach der Einleitung in die l. A. will Luther seine Schrift auch nicht für die Gelehrten, sondern für die rudes abgefaßt wissen und zwar nach dem Begleitbriefe zur deutschen Ausgabe an Heinrich Mühlpfort, Stadtvogt zu Zwickau, mit der ausdrücklichen Absicht, daß jedermann über sein Auftreten und seine Lehre ein Urtheil sich bilden könne. Aus allen diesen Aeußerungen können wir auf die besondere Bedeutung des Traktates schließen: er enthält Luthers christliche Ueberzeugung, sein Glaubensbekenntniß, bildet demnach den Abschluß und Höhepunkt seiner bisherigen Entwicklung in der Vergangenheit, ist aber auch zugleich die Grundlage seines künftigen Wirkens und der Maßstab, nach welchem wir dasselbe uns zu erklären und zu beurtheilen haben.

1. Der Traktat im Verhältniß zur bisherigen Entwicklung Luthers.

Der Glaubensgehalt in unserem Traktat ist mit nichten etwa das Ergebniß rein literarischen Studiums, rein theoretischer Beschäftigung mit der christlichen Lehre. Luther verwirft ausdrücklich die Ueberschätzung der meditationes und speculationes in Glaubenssachen, als zum alten Menschen gehörig; in der Einleitung zur l. A. hält er tadelnd denen, die sich hiemit abgeben, vor, daß sie innerlich gar keinen Beruf haben, in Glaubenssachen mitzusprechen (sua ipsorum non intelligentes), da sie ja vom Glauben noch nichts gekostet (fidem gustare). Dagegen schreibt er sich die Fähigkeit zu, de ea re dicere si non elegantius certe solidius, quam literales illi et subtiles nimirum disputatores (l. A.) und leitet diese Befähigung, diese seine Sachkenntniß her aus der persönlichen Erfahrung, aus den Anfechtungen mannigfacher Art, in welchen er Rettung allein durch den im Traktat beschriebenen Glauben gefunden habe; er hält von sich: non nullam guttam fidei magnis et variis agitatum tentationibus me consecutum.

Was war nun das Ziel, welchem Luther in seinem bisherigen Leben zustrebte, der treibende Gedanke in seinen magnæ et variæ tentationes, welcher ihn zum Glauben hinführt? Was die Sehnsucht, für welche er in den Kämpfen seines Lebens Erfüllung sucht und schließlich im Glauben findet? Melanchthon erzählt uns aus dem Munde Luthers von der Zeit, da Luther ins Kloster eintrat: sæpe eum cogitantem attentius de ira dei aut de mirandis pœnarum exemplis subito tanti terrores concutiebant, ut pæne exanimaretur. Luther hat also über den Zorn Gottes und die Strafen der Sünde nachgedacht, aber nicht etwa wie ein Moralphilosoph, sondern vielmehr mit dem ganzen Antheil seines Herzens, sonst hätten nicht Schrecken von fast tödtender Gewalt über ihn kommen können, sonst würde nicht sein Leben voll sein von den Klagen seines Gewissens aus seiner Jugendzeit über die dolores et pavores, von denen auch Melanchthon berichtet. Was hatten aber jene erschütternden Empfindungen über den Zorn Gottes für einen Grund, für eine Veranlassung? Wohl berichtet uns die Geschichte von einzelnen erschütternden Ereignissen, welche in die Jugend Luthers als „Schrecken vom Himmel" eingriffen und sein Gemüth aufs tiefste bewegten; aber einen Grund geben uns diese Ereignisse für diese Gemüthsbewegung Luthers nicht an; denn einmal setzt der Umstand, daß jene Erlebnisse so innerlich erschütternd auf ihn wirken konnten, nothwendiger Weise eine besondere Erregsamkeit, Empfänglichkeit seines Gemüthes voraus; sodann erklären

sie, da eine Schuld Luthers im Verhältniß zu jenen Ereignissen durchaus nicht nachweisbar ist, keineswegs, warum Luther in den durch sie bewirkten Erschütterungen (consternationes) gerade zur Angst über seine Sünde, zum Schrecken über den gerade gegen ihn sich richtenden Zorn Gottes aufgeregt worden sein soll. Noch weniger aber ist es statthaft, diese tiefe geheimnißvolle Erregung seines Gemüthes, welche mit seinem Eintritt ins Augustinerkloster zu Erfurt zum gewaltigen Durchbruch kommt, zurückzuführen auf diejenige Art von Lebensüberdruß, welche gemeinhin die Folge ist eines übermäßigen Lebens- und Weltgenusses. Um eine solche Annahme zu rechtfertigen, dazu hatte Luthers Leben in den Schranken seiner Standes-, Vermögens-, Erziehungs- und Bildungsverhältnisse einen viel zu normalen Verlauf genommen, innerhalb dessen nur das Eine als Ausnahme erscheint, daß man ihm schon frühe bei seiner Begabung, seinem Fleiß und Charakter eine glänzende Zukunft verhieß. Wollen wir also das Treibende in Luthers Gemüthsleben recht verstehen, so müssen wir tiefer in sein Inneres ein- und, wie Köstlin richtig und trefflich darstellt, auch weiter in seinem Leben zurückgreifen.

Köstlin berichtet[55], daß Luther selbst uns zur Erklärung seiner Anfechtungen bis auf die Einflüsse seiner frühesten häuslichen Erziehung zurückweise: „Der Ernst seiner Eltern und das gestrenge Leben, das sie schon in seiner Kindheit mit ihm geführt, habe ihn verursacht, daß er darnach in ein Kloster gelaufen und Mönch geworden sei. Das Bangen des Knaben den Anforderungen und Strafen der Eltern und Lehrer gegenüber wurde zur Angst des Gewissens gegenüber dem himmlischen Gesetzgeber und Richter. Denn eben das Gesetz war es, worin ihm bei seiner religiösen Erziehung und Unterweisung Gott geoffenbart wurde; und die Gebote und Gerichtsdrohungen des Gesetzes trafen bei ihm in ein von Natur zartes und tiefes und schon durch jene elterliche Zucht erregtes und gedrücktes Gemüth.“ Wir stehen hier, wie auch Heinrich Lang zugibt[56], vor einem merkwürdigen psychologischen Problem: auf der einen Seite sehen wir, wie Luther im strengsten Gehorsam und in der strengsten Zucht seiner Eltern aufwächst und von dieser Erziehung her ein drückendes schwermüthiges Gefühl in sich behält, und doch auf der andern Seite zu einer Zeit, wo er dieses elterlichen Druckes ledig war und sich sein Leben freudiger und hoffnungsreich gestaltete, diese Gebundenheit

[55] Köstlin, Luthers Leben I. 58 ff.
[56] H. Lang, Martin Luther S. 24 ff.

nicht nur nicht abwirft, sondern vielmehr sie mit einer noch härteren, der klösterlichen vertauscht. Hier sehen wir, wie die elterliche Auktorität ihm als ein Abglanz göttlicher Majestät erscheint, und dort, wie er dieses elterliche Ansehen, indem er gegen den ausdrücklichen Willen seines Vaters ins Kloster tritt, vollständig von sich wirft. Wie haben wir diese Widersprüche zu erklären? Wollten wir auch die Macht der Erziehung auf das menschliche Gemüth noch so hoch anschlagen, so können wir Luthers Gehorsam gegen seine Eltern durch den Einfluß streng gewöhnender Erziehung keineswegs erklären; dafür hat dieser Gehorsam Luthers einen viel zu ernsten, sittlichen Charakter, welcher ihn davor bewahrt, die Strenge, die auf ihm lastete, von sich zu werfen; er fühlte sich innerlich in seinem Gemüthe von Hause aus seinen Eltern gegenüber gebunden. Der Einfluß der Eltern hätte nicht so tiefe Wurzeln in dem Gemüthe Luthers schlagen können, wenn er nicht eine von Natur mit tiefem Ernst und einem überaus kräftigen sittlichen Gefühl ausgestattete Seele vorgefunden hätte. Aber von Anfang an war die Sittlichkeit dieser Seele ganz wesentlich religiöser Art; indem Luther seinen Eltern gehorsam war, fühlte er sich stets religiös gebunden, glaubte er eine Pflicht gegen Gott zu erfüllen und seiner Seligkeit selber zu dienen. Nur dadurch, daß wir von Anfang an seine Natur nicht bloß als sittlich-ernste, sondern als eine wesentlich religiöse auffassen, erklärt sich uns der merkwürdige Umstand, daß er es über sich bringt, durch seinen Eintritt ins Kloster ausdrücklich den väterlichen Willen zu verletzen. Denn je mehr und je länger Luther alles sittliche Handeln in seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott, in seiner Bedeutung für seine Seligkeit auffaßte — „O, wann wirst du einmal fromm werden und genug thun, daß du einen gnädigen Gott kriegest", rief er damals aus —, um so mehr trat hinter der hervorbrechenden und sich hervordrängenden Macht der religiösen Beziehung, seiner persönlichen Stellung zu Gott der Einfluß menschlich-sittlicher Beziehungen zurück, welche ihm ursprünglich mit den religiösen Beziehungen in eins verschwommen waren. So wurde es möglich, daß er das menschlich-sittliche Verhältniß zu seinem Vater zerriß, um sein persönlich religiöses Interesse zu verfolgen.

Welcher Natur aber war diese religiöse Gebundenheit? Ein Gebundensein war sein Verhältniß zu Gott und zwar seinem Inhalte nach ein sittliches Gebundensein im Gewissen, seiner Form nach aber ein unfreies, sagen wir es gleich: ein knechtisches. Daß dieses Gebundensein im Gewissen, im sittlichen Bewußtsein gründete, das lag in der ernsten Anlage seiner Natur, welcher der Ernst der häuslichen Erziehung fördernd entgegenkam, das war überdies von der weittragendsten Bedeutung für seine

Entwicklung. Denn dieser sittlich-persönliche Ernst seiner Religiösität geleitete ihn durch die Gefahren ebenso der römischen Werkgerechtigkeit, wie des Quietismus und Gnosticismus in der Mystik „für die von der Welt abgezogenen schönen Seelen[57]", wie endlich des ästhetisch-rationalisirenden Humanismus sicher und unversehrt hindurch. Aber unfrei und knechtisch war dieses sittlich-religiöse Verhältniß. Es fehlte ihm von innen heraus die freudige Wärme der Gesetzeserfüllung, des Gottesgehorsams, weil die Drohungen des Gesetzes, das Erfüllung verlangt, schwermüthig ihm über den Nacken hiengen; und umgekehrt: Weil das religiöse Gemüth Luthers in Gott nur den drohenden Herrn und Gesetzgeber erkannte, weil so innerlich die zutrauliche Freudigkeit mangelte, stand das Gesetz ihm immer als ein drohendes gegenüber, so lange ihm die heilsgeschichtliche Bedeutung noch nicht aufgegangen war. Dazu kam noch für Luther seit seinem Eintritt ins Kloster der grelle Widerspruch, daß er sein religiöses Wohlsein mit der Verletzung des Gebotes, die Eltern zu ehren, erkaufen wollte, ein Widerspruch dessen Gewicht furchtbar auf seinem Gemüthe lastete, wie sich dies ausspricht darin, daß ihn sein Eintritt in den Mönchsstand oft reuen wollte, und welcher durch die Anwohnung seines Vaters bei seiner Priesterweihe nur äußerlich gehoben, nicht innerlich überwunden wurde. Was war es nun, wonach Luther, von solchen Gegensätzen, Empfindungen umhergetrieben, sich sehnte? Freilich Seligkeit, Frieden mit Gott; aber es ist nicht wahr, wenn man diesen Trieb Luthers nach Seligkeit mit Heinrich Lang[58] einen mittelalterlich-katholischen nennt, als wäre dies das letzte Ziel Luthers und zwar im Sinne eines transscendent-supranaturalen Zustandes und eines donum superadditum. Nein, Seligkeit war für ihn nur insoweit das erstrebte Ziel, als auf dem Grunde des hierin etwa zu gewinnenden neuen Verhältnisses zu Gott für ihn eine andere, neue, sagen wir gleich, freie, innerliche Sittlichkeit, eine freie und freudige, sittliche Bethätigung sich auferbauen sollte[59]. Innere Befreiung, Erlösung von den Widersprüchen,

---

[57] H. Rückert a. a. O. S. 8.

[58] Lang a. a. O. S. 236. — Wenn das Streben nach Seligkeit, wie Lang ganz einseitig meint, mittelalterlich katholisch ist, dann mag sich E. Zeller und Otto Pfleiderer über den Vorwurf des mittelalterlichen Katholicismus selber gegen H. Lang vertheidigen! Vergl. O. Pfleiderer, Wesen der Religion S 77.

[59] Nur wenn man dieses verkennt, während es doch in unserem Traktat so klar vorliegt, kann man Luthern Gleichgiltigkeit gegen die Aufgaben der diesseitigen Welt als Principienfehler vorwerfen. — Einer hieher bezüglichen Aeußerung Köstlins in seiner „Theologie Luthers" stimmt H. Lang natürlich freudig zu a. a. O. S. 23. Man sollte doch nicht vergessen, daß Luther seinen Gegensatz gegen die Werkgerechtigkeit

von denen sein Gemüth belastet war, Freiheit in Gott als Kraft eines sittlich-freudigen Lebens — das ist das Ziel, das ihm vorschwebt, dem er zustrebt; nicht die Seligkeit an sich ist es, die er sich zum Ziele setzt — diese Annahme Langs ist gänzlich unerweisbar —; er will ja gerade vermöge des kräftig *sittlichen* Triebs seiner Natur in dieser Seligkeit keineswegs ausruhen; nein, die Möglichkeit und Kraft einer anders gearteten, freien und freudigen Gesetzeserfüllung ist es, was als Sehnsucht, heller oder dunkler, seinem Geistesauge als Ziel vorschwebt; das Verlangen nach Erlösung und Rettung und aus Rettung nach neuer sittlicher, freier Kraft hören wir aus allen seinen Qualen, seinen pavores, terrores, consternationes deutlich heraus.

Blicken wir von hier aus auf unseren Traktat, so begreifen wir es, warum Luther im Stande ist, die niederbeugende und niederschmetternde Gewalt des Gesetzes mit seinen Drohungen, der sittlichen Gebote in der Unerbittlichkeit ihrer Forderungen so ergreifend zu beschreiben, wie er den zerrissenen Seelenzustand dessen so wahr und anschaulich zu schildern vermag, welcher den Widerspruch des Sollens und Nichtkönnens, das Verkauftsein unter die Macht der Sünde in seiner ganzen Heftigkeit, die Drohung des Verdammtseins in ihrem ganzen Gewicht fühlt. Dann verstehen wir aber auch, warum er den Glauben, in welchem er seiner Seligkeit und einer neuen sitttlichen Kraft gewiß und theilhaftig geworden ist, die nicht leidet, daß er „müßig gehe", die ihn vielmehr mit „Lieb und Lust" zur freien sittlichen, unermüdlichen Thätigkeit hinaustreibt, warum er diese Freiheit eines Christenmenschen in so wunderbar bewegender Sprache preist und feiert. Wir fühlen es: hier, in seinem Traktat beschreibt er ein Ziel, das er nach langem Suchen erreicht hat, ein religiöses Verhältniß, das ihm in allen Widersprüchen des Gemüths und Lebens als Ideal, als Paradies ahnungsvoll vorschwebte; nicht ein donum superadditum, sondern seine menschliche Bestimmung, die ihm in dem ruhelosen Trieb seiner religiös-sittlichen Anlage von Natur eingepflanzt war.

Doch ehe in Luther dieser Trieb zur Befriedigung gelangt, sehen wir ihn einen weiten Weg wandeln, denselben Weg, welchen, wie Rückert ebenso scharfsinnig als wahr ausführt[60], die deutsche Volksseele durch das Mittelalter hatte gehen müssen, bis in Luther und durch sein Finden

---

in der schroffsten Weise auszudrücken liebte! — Daß die *Freiheit* eines Christenmenschen, nicht das Seligkeitsinteresse als solches das Ideal Luthers ist, scheint auch *Henke*, Neuere KGesch. I. S. 193 anzunehmen und mit Recht.

[60] Rückert a. a. O. S. 21.

auch für sie das Wort des Räthsels über ihr Verhältniß zum Christenthum gegeben war. Es ist hier natürlich nicht der Ort, diesen Gang Luthers bis ins Einzelnste hinaus zu verfolgen; wir haben nur diejenigen Momente herauszugreifen, welche in unserem Traktat sich wiederspiegeln.

In der Zeit seiner Heranbildung war Luther dieser Trieb zum Bewußtsein gekommen und er hatte in naiver Angehörigkeit an die Kirche demselben zu genügen getrachtet — freilich ohne allen und jeglichen Erfolg; ebenso wenig war aber die Stärke dieser Sehnsucht in ihm durch den Einfluß seiner Studien oder durch die Berührung mit dem Humanismus, oder, was für ihn ebenso wie für des deutsche Volk bezeichnend ist, durch den Anblick der gränzenlosen Verwüstung auf kirchlich-sittlichem Gebiete, welcher auch seinem Auge nicht erspart blieb, zurückgedrängt worden. Lag nicht in letzterem Umstand die Erkenntniß für ihn und das deutsche Volk prädisponirt, daß ein wesentlicher Unterschied sei zwischen dem Christenthum und seiner empirischen Erscheinung in der römisch-katholischen Kirche? Aber ehe diese Erkenntniß in ihm und durch ihn dem deutschen Volke hell aufleuchtete, that er den entscheidenden Schritt, in welchem ebenso sehr sein noch ganz naives Vertrauen auf die Heilsmittel der alten Kirche erscheint, wie darin seine Sehnsucht nach Freiheit, nach Frieden zum ersten gewaltigen Durchbruch kommt: er trat ins Kloster der Augustinereremiten zu Erfurt ein. Damit war er freilich dem Ziele, nach welchem seine religiöse Natur hindrängte, nicht nur nicht näher, sondern scheinbar nur ferner gebracht. Die guten Werke, die mönchischen Gebete, Fasten ꝛc., denen er mit dem größten Eifer oblag, so daß er später von sich bekennen durfte, daß, wenn je ein Mönch, so würde er durch mönchische Werke selig geworden sein; die priesterlichen Funktionen, die er mit der peinlichsten Gewissenhaftigkeit ausübte, seit er die Weihe erhalten, so daß er bei seiner Anwesenheit zu Rom den Italienern zum Gespötte wurde; die Kenntniß der Scholastik, deren dialektische Kunst er, wie Melanchthon berichtet, mit bewundernswerther Gewandtheit handhabte — alles das war nur eine quantitative Steigerung dessen, was er als frommer Laie in naiver Anhänglichkeit an die Gesetze und Uebungen seiner Kirche schon seither aufs Gewissenhafteste geübt, hatte aber mit nichten auch nur die geringste qualitative Aenderung in seinem religiösen Verhältniß, in der Lebensbeziehung seines Herzens zu Gott zur Folge. Ja der innere Widerspruch hatte sich noch gewaltig verstärkt; ins Kloster war er eingetreten, weil er meinte, wie Melanchthon berichtet, illud vitæ genus pietati et studiis doctrinæ de deo esse conventius. Und was fand er? Da er, nach Melanchthons

Worten non famam ingenii, sed alimenta pietatis quærebat, so wurden ihm diese Studien bald nebensächlich, hæc studia tanquam parerga tractabat, und die alten dolores et pavores kehrten nicht nur ungebrochen, sondern verstärkt wieder. Wie viele tausend und aber tausend von Gemüthern im deutschen Volke hatten sich im Lauf der Jahrhunderte mit der doppelten Buchhaltung abgefunden, mit der auch Luther, so lange er noch Laie war, in seiner treuen Angehörigkeit an die Kirche und ihre Gebräuche abzurechnen versuchte? Wie viele hatten im Mönchsstand diese doppelte Haushaltung fortzuführen sich bestrebt, sei es daß sie das natürliche Gefühl sittlicher Bethätigung in der Welt durch Leistung kirchlicher Werke einfach zu ersticken strebten, ohne jedoch einen vollen und darum auch wahren Frieden finden zu können! Wie viele hatten für die Sehnsucht nach dem Frieden in demjenigen einen Ersatz, eine Entschädigung zu finden gehofft, was Melanchthon die fama ingenii nennt! Bei den meisten aber war wohl die kirchliche Werkübung zu einem geistlosen, unsittlichen Seligkeitsmechanismus geworden, welcher auf die innere Erneuerung des Gemüthes nicht nur keinen Einfluß ausübte, sondern dem alten Menschen die Zügel schießen ließ. Solche Erfahrungen an sich und andern, solche Erlebnisse in sich und um sich sind es, welche Luther in unserem Traktat das vorwurfsvolle Wort auf die Lippen legten, daß die Lehre von der Verdienstlichkeit der guten Werke ein böser Zusatz, ein Leviathan sei, ein gefährlicher Wahn, welcher der Seele schmeichle: Ubi consuetudo accesserit et hanc naturæ pravitatem roboraverit (sicuti factum est per impios magistros), incurabile malum est et infinitos irrecuperabiliter seducit ac perdit. Seine eigenste, innerste Erfahrung spricht er aus, wenn er sagt: „Also hilftet es der Seele nichts, ob der Leib heilige Kleider anlegt, wie die Priester und Geistlichen thun; auch nit, ob er in den Kirchen und heiligen Stätten sei; auch nit, ob er mit heiligen Dingen umbgah; auch nit, ob er leiblich bete, faste, walle und alle gute Werke thue, die durch und in dem Leibe geschehen mochten ewiglich"; ja hiezu gehören auch die speculationes et meditationes et quidquid per animæ studia geri potest.

Wie kam es nun aber, daß Luther diesem malum incurabile entrann? Von seiner Seite machte sich unter diesen Umständen, von welchen Rückert mit allem Recht sagt, daß wohl jeder Andere unter denselben in physischem und moralischem Wahnsinn zu Grunde gegangen wäre, das geltend, was Rückert[61] die unverwüstliche Wiederherstellungskraft einer gesunden Natur nennt, das heißt: die gewaltige Energie und Kraft seiner sittlich-

[61] A. a. O. S. 23.

religiösen Anlage, welche treibt und drängt, bis dem Klopfenden die Thüre aufgethan, dem Bittenden das Flehen erhört, dem Suchenden das Finden geschenkt wird. Weil dieser Trieb den Mittelpunkt seiner geistigen Persönlichkeit bildete — hatte ja doch nicht einmal die glänzendste Aussicht auf eine ehrenvolle Zukunft seinen Ehrgeiz zu reizen vermocht —, so war er auch stark genug, auszudauern in den gesteigerten Anfechtungen, welche ihm Mönchs- und Priesterstand brachte, ja er war mit dem Wachsen der inneren Schmerzen, des Weh's in seiner Seele selbst nur mächtiger und größer geworden. Auf der anderen Seite aber wurde durch göttliche Fügung der Eintritt Luthers ins Kloster der Augustiner-Eremiten seine Rettung. Aeußerlich betrachtet erscheint dieser Schritt als ein Abweg vom Ziele. Denn das klösterliche Leben mit seinen Frömmigkeitsübungen drohte seine religiöse Kraft zu zersplittern und in eine falsche Bahn zu drängen, und sein Priesterstand, in welchen er bald darauf trat, legte die Gefahr nahe, das Verwickeltwerden in die hierarchisch-kirchlichen Interessen möchte ihm Gelegenheit und Lust zu einer freien volksmäßigen Wirksamkeit rauben. Aber wie sich gegen jene Gefahren die unverwüstliche Kraft seiner religiös-sittlichen Natur behauptete, so kamen Mönchs- und Priesterstand seinen Bedürfnissen nicht nur nicht hindernd, sondern sogar im höchsten Grade fördernd entgegen, sofern der erstere ihn mit dem Augustinismus und der mittelalterlichen Mystik bekannt machte, und der andere ihn durch die Uebernahme des Predigtamtes mit den religiösen Bedürfnissen des Volkes in nächste Berührung brachte. Denn das Streben nach Nahrung für seine Frömmigkeit (das quærere alimenta pietatis, von dem Melanchthon spricht) trieb ihn, den Augustiner, in den Werken des Kirchenvaters sich umzusehen, von dem sein Orden den Namen hatte, und die Bekanntschaft mit frommen und ehrwürdigen Männern seines Ordens, welcher sich durch seinen Ernst und seine Strenge vortheilhaft auszeichnete, wie mit dem ungenannten alten Klosterbruder, ferner insbesondere mit Johann von Staupitz, führte ihn ein in die Weltanschauung und das Christenthum der mittelalterlichen Mystik, eines Bernhard von Clairvaux, Peter d'Ailly, Gerson, insbesondere aber eines Tauler, dem er auch die von ihm selbst im Jahr 1516 mit einem Vorwort herausgegebene „deutsche Theologia" zuschrieb. Beide aber mit einander öffneten ihm das Verständniß der Bibel, insbesondere der paulinischen Schriften.

Betrachten wir uns einmal genauer das Wesen der einen der auf Luther mächtig einwirkenden Richtungen, des Augustinismus. Bei Augustin fand Luther entsprechend seiner eigenen Erfahrung die Behauptung der völligen Verderbtheit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur, so sehr

daß „der Mensch aus dem Zustand gänzlicher Verdorbenheit und Verdammungswürdigkeit sich auf keine Weise weder ganz noch auch nur zum kleinsten Theile durch eigene Willensanstrengung heraushelfen kann; denn durch den Fall hat der menschliche Wille alle Fähigkeit zum Guten so gänzlich verloren, daß er nur noch frei ist zum Bösen"[62]. Es war also die Knechtschaft unter der Sünde, welche Luther, wie er sie selber empfand und in unserem Traktate darstellt, hier im Systeme Augustins mit allem Nachdruck behauptet traf, und die er seit der Zeit, als er mit des Kirchenvaters Lehre bekannt geworden war, schriftlich und mündlich lehrte und vertheidigte, besonders in seinen Thesen vom 5. September 1517. Diese Lehre von der Knechtschaft des natürlichen Willens unter der Macht der Sünde finden wir auch in der Schrift „de libertate christiana" mit aller Bestimmtheit ausgesprochen und vertreten; nur nicht mit der an Röm. 5 sich anschließenden objektiven Wendung Augustins im Sinne einer religionsgeschichtlichen Thatsache, sondern vielmehr im Anschlusse an Röm. 7 als eine subjektiv-psychologische Erfahrung, ein Beweis, daß Augustin für Luther zum Führer in die Bibel wurde, Luther aber bei ihm nicht stehen blieb. Luther ergänzte und vertiefte hierin Augustin, indem ihm nun, als er durch Augustin in das Verständniß der paulinischen Lehre eingeführt wurde, auch über ein Problem, welches ihn bisher fast aufgerieben hatte, das helle Licht aufgieng, nämlich über die Bedeutung des Gesetzes. Denn über dasselbe sagt Luther schon in den Resolutiones disputationum de virtute indulgentiarum (Mai und August 1518): lex est verbum perditionis, verbum iræ, verbum tristitiæ, verbum doloris, vox judicis et rei, verbum inquietudinis, verbum maledicti. Nam secundum apostolum lex est virtus peccati et lex iram operatur. Est lex mortis. Ex lege enim nihil habemus, nisi malam conscientiam, inquietum cor, pavidum pectus a facie peccatorum nostrorum, quæ lex ostendit nec tollit nec nos tollere possumus. (concl. 62.) — Worte, welche mit seinen Ausführungen und Anschauungen in unserem Traktat vollständig übereinstimmen. So offenbart sich in Luthers Lehre von der Sünde, wie in seiner Lehre vom Gesetz, wie sie beide in unserem Traktat erscheinen, der Einfluß des Augustinismus und in ihm und durch ihn des Paulinismus, deren Auffassung der Lebenserfahrung Luthers am völligsten entsprach. Die Folge dieser Einwirkung war für Luther die Einsicht in die Richtigkeit aller Werkgerechtigkeit, wie er dieselbe zeigt, indem er diese Lehre einen bösen Zusatz und einen Leviathan, eine gefährliche doctrina nennt, wie er dieselbe aber schon in einem schönen

---

[62] Pfleiderer, Moral und Religion S. 105.

Briefe an Georg Spenlein, Augustiner in Memmingen, vom 7. April 1517 ausspricht: fervet nostra ætate tentatio præsumtionis in multis et iis præcipue, qui justi et boni esse omnibus viribus student... quærunt in se ipsis tam diu operari bene, donec habeant fiduciam standi coram deo, veluti virtutibus et meritis ornati, quod est impossibile fieri. Fuisti tu apud nos in hac opinione, imo errore, fui et ego: sed et nunc quoque pugno contra ipsum errorem, sed nondum expugnavi.

Eben so wichtig, wenn nicht noch wichtiger ist aber der andere Punkt, durch welchen wir Luther durch den Augustinismus beeinflußt sehen, nämlich in der Lehre von der Gnade und Rechtfertigung. Weil nach Augustin der natürliche Wille so geknechtet ist, daß er nur die Freiheit zum Bösen hat, „kann die Gnade, die aus dem Sündenverderben erretten soll, nicht bloß in Vergebung der Schuld und Unterstützung des menschlichen Tugendstrebens bestehen, sondern in der inneren Umbildung des der Sünde verhafteten, unfreien Willens in einen zum Guten fähigen und willigen, freien Willen. Diese wesentliche Umbildung aber geschieht dadurch, daß Gott „non lege et doctrina insonante forinsecus, sed interna atque occulta mirabili ac ineffabili potestate in cordibus hominum operatur non solum veras revelationes, sed etiam bonas voluntates“ (de gratia Christi 24). Die Gnade besteht also nicht bloß und nicht einmal wesentlich in theoretischen Lehroffenbarungen, sondern sie besteht wesentlich in einer schöpferischen Kraft, welche dem Menschen die Fähigkeit zum Wollen und Thun des Guten einpflanzt, oder kurz: sie besteht in einem von Gott aus- und in den Menschen eingehenden neuen sittlichen Lebensprincip“.[63] Halten wir dieses fest, so sehen wir den Einfluß Augustins auf Luther in zwei Punkten mit aller Deutlichkeit und Klarheit in unserem Traktate wieder: 1. Das Ziel, dem Luther in seiner Entwicklung zustrebt, findet er auch bei Augustin: es ist die freie Thätigkeit des Guten, sittlich-religiöse Freiheit, libertas christiana. Indem Luther hierin bei Augustin sein eigenes Streben wiedererkennt und findet, widerlegt sich die Behauptung Langs am klarsten, Luther sei es lediglich nur um Seligkeit zu thun. 2. Diese Freiheit erreicht der Mensch durch die Gnade Gottes, die ihn aber nun nicht nur etwa von der Knechtschaft befreit, sondern ihm ein neues sittliches Lebensprincip einpflanzt, ihn gerecht macht. Hier ist der Einfluß Augustins ganz unverkennbar, hier ist er am stärksten, hier ist aber auch die Grenze desselben. Denn fragen wir, wie Augustin und Luther

[63] Pfleiderer, Moral und Religion S. 105.

das Zustandekommen der Freiheit im Menschen beschreiben, so sehen wir beide diametral auseinander gehen und erkennen, daß Augustinus nur der Führer Luthers zum reinen Christenthum des Paulinismus war, und daß die Mystik dort einsetzte, wo der Augustinismus aufhörte. Denn wenn auch Augustin den Glauben an Christus als das alleinige Princip alles Guten beschreibt, so setzt sich ihm, da er vom streng kirchlichen Standpunkt, vom Katholicismus ausgeht, Christus um in die empirische Kirche, so daß an die Stelle Christi die Kirche, an die Stelle des Geistes und des Wortes Christi die Heilsmittel der empirischen Kirche treten.[64]

Vor dieser Gefahr, die evangelische Spitze in die hierarchische Veranstaltung und Vermittlung umzubiegen, bewahrte Luther einerseits die Kraft seines persönlichen Suchens, seiner persönlichen sittlichen Energie, wie der Einfluß der Mystik und des Studiums der heiligen Schrift. Ruhte sein Drang nicht, bis er für sich Frieden und Freiheit gefunden hatte, so konnte er sich auch nicht begnügen mit den hierarchischen und kirchlichen Vermittlungen, welche bei Augustin sich neben her zwischen die Christen und Christus eingeschlichen hatten. Die Beziehung der Heilsvermittlung einzig und allein auf die Person Jesu Christi, wie sie in unserem Traktat erscheint, hat schon frühe bei Luther ihren Anfang genommen; so berichtet Melanchthon, daß Luther, nachdem er Doktor der heiligen Schrift geworden sei, die Gemüther der Menschen zum Sohne Gottes zurückgerufen und, als ein anderer Täufer Johannes, auf das Lamm Gottes hingedeutet habe: ostendit gratis propter filium dei remitti peccata et quidem opportere id beneficium *fide* accipi. Auf die Art und Weise, wie Luther die Beziehung des Glaubigen auf Christus sich dachte, hatte entschieden die Mystik Einfluß.

Mag die juridische Fassung des Rechtfertigungsbegriffs bei Paulus Luthers Gemüth weniger befriedigt haben, so hielt er sich um so mehr an die mystische Seite der Lehre vom Werke Christi, wobei ihm vorzugsweise Taulers „armes Leben Jesu" zur Einführung in diese andere, weniger stark hervorgehobene Seite der paulinischen Christuslehre gedient

---

[64] Daß Augustin wesentlich eine antike Natur ist, zeigt sich in dieser seiner Unterordnung unter die objektive Macht der Kirche, welche auch die subjektiven Regungen verschlingt. Bei Luther durchbricht das subjektive Freiheitsbedürfniß alle die objektiven Schranken, von denen seine Person ursprünglich gebunden ist, aber ohne zum Subjektivismus auszuarten, da er im Worte des Evangeliums das objektive Heil findet. Gerade diese Stärke des subjektiven Gefühls, dieses Ringens nach persönlicher Seligkeit, das nach H. Lang mittelalterlich sein soll, unterscheidet Luther vom ganzen mittelalterlich-katholischen Kirchenthum in Lehre und Sitte.

haben mochte. Hören wir ja doch schon in dem oben genannten Briefe an Georg Spenlein in demselben Jahre, in welchem Luther die „deutsche Theologia“ herausgab, ihn ganz im Tone der mittelalterlichen Mystik seinen Freund ermahnen: Disce Christum et hunc crucifixum, disce ei cantare et de te ipso desperans dicere ei: tu, domine Jesu, es justitia mea, ego autem sum peccatum suum; tu assumsisti meum, et dedisti mihi tuum; assumsisti quod non eras, et dedisti mihi, quod non eram.“ Dieselbe mystische Vorstellung von dem Verhältniß des Glaubigen zu Christus, wie sie der Zusammenhang unserer Schrift zeigt, dieselbe Zurückdrängung der juridischen Betrachtungsweise, wie sie der Versöhnungslehre unseres Traktates eigen ist.

Aber auf Weiteres, als auf diesen Punkt, daß Luther die innige Beziehung der menschlichen erlösten Seele zu Christus, die mystische Vereinigung der Seele mit Christus gemäß seiner Sehnsucht nach göttlicher Erfüllung in sich aufnahm, daß er demgemäß die höchste Stufe des Glaubens in der Vereinigung mit Christus fand, ist wohl der Einfluß der Mystik in unserem Traktat nicht auszudehnen; insbesondere ist zu bemerken, daß sich bei Luther in unserer Schrift Nichts findet, was an illuminatistische Gedanken, was an dualistische Weltflucht erinnerte, welche auch der Mystik der deutschen Theologie nicht fremd ist. Dazu ist seine Seele viel zu kräftig und seine Sehnsucht nach dem Heile viel zu stark, um sich mit subjektiven Illuminationen zu begnügen oder quietistisch von der Welt abzuschließen. Um illuminatistisch mit den Vermittlungen der Kirche zu brechen, dazu war überdies sein Sinn viel zu konservativ.

Im Centrum der Heilsmittel der Kirche stand ja immer noch, wenn auch, wie Luther schon in seiner Vorrede zur deutschen Theologie und dann in unserem Traktat klagt, „unter der Bank gelegen und von Staub und Motten nahezu verwest“, das Wort Gottes. Je tiefer Luther in seinen Gehalt eindrang, um so höher stieg für ihn die Heilsbedeutung des Evangeliums, welches ihm schon in den Resolutionen concl. 62 in demselben Lichte erscheint, wie in unserem Traktat, ja das er dort fast mit denselben Worten wie in der „Freiheit eines Christenmenschen“ beschreibt: Est autem Evangelium secundum apostolum Rom. 1 sermo de filio dei incarnato, nobis sine meritis in salutem et pacem donato. Est verbum salutis, verbum gratiæ, verbum solatii, verbum gaudii, vox sponsi et sponsæ, verbum bonum, verbum pacis. Den Verzweifelten ruft das Licht des Evangeliums zu: nolite timere — ecce agnus dei, ecce qui tollit peccata mundi, ecce qui solus implet legem pro nobis. Es lautet durchaus wie eine ganz persönliche Lebenserfahrung, welche

Luther in unserem Traktat als eine allgemeine christliche beschreibt, wenn er an derselben Stelle über die Wirkung des Evangeliums sich also äußert: „Hoc suavissimum nuntium cum audierit conscientia peccatrix, reviviscit“, springt vor Freuden und ist voll freudiger Zuversicht, scheut nunmehr weder Tod, noch was dem Tode verwandt ist, nicht einmal die Hölle. So mag es ihm zu Muthe gewesen sein, als ihm selbst die freudige Botschaft ins sündige Gewissen hineinklang; da mag er dann selber eingesehen haben, daß er bisher nur Mose's, nicht aber Christi Stimme vernommen habe: „Ideo qui pœnas adhuc timent, nondum audiverunt Christum nec vocem Evangelii, sed vocem potius Mosis.“ Ganz im Sinne dieser eigenen Lebenserfahrung von der Bedeutung und Kraft des Evangeliums, wie in unserem Traktat, ist auch der Schluß dieser conclusio 62 gehalten: „Ex hoc itaque Evangelio nascitur vera gloria dei, dum docemur, non nostris operibus, sed gratia miserentis dei in Christo impletam legem et impleri; non operando sed credendo, non deo aliquid offerendo, sed ex Christo omnia accipiendo et participando.

Je höher aber in Luthers Augen der Werth des Evangeliums stieg, bis es ihm nach unserem Traktat das Wort wurde, ohne das die Seele zu leben nicht vermag, je kräftiger er dieses Heilmittel, das die Kirche nie aufgegeben, wohl aber vernachlässigt hatte, hervorzog und wieder in das ihm gebührende Centrum stellte, um so mehr sank seine Achtung vor dem Werthe der kirchlichen Wissenschaft und kirchlichen Einrichtungen. Zuerst allerdings vor der ersteren; denn daß er in der Scholastik nach unserem Traktat nur eitle speculationes et meditationes sah, denen kein gustare fidem zu Grunde lag, hatte er schon früher erkannt und ausgesprochen, ehe noch sein Glaube an die kirchlichen Heilsinstitutionen ins Schwanken gerieth. Im Brief an Johann Lange in Erfurt vom 8. Februar 1516 nennt er den Aristoteles einen histrio, der nun lange genug durch seine griechische Maske die Kirche für Narren gehalten habe; in den Thesen zur Vertheidigung des Augustinismus vom 4. September 1517 hat Luther mit Aristoteles und der Scholastik schon gänzlich gebrochen; ja schon früher, ehe dieser öffentliche Bruch ausgesprochen wurde, schreibt er am 8. Mai 1517 an Johann Lange: Theologia nostra et sanctus Augustinus prospere procedunt et regnant in nostra universitate deo operante: Aristoteles descendit paulatim, inclinatus ad ruinam prope futuram sempiternam: mire fastidiuntur lectiones sententiariæ, nec est, ut quis sibi auditores sperare possit, nisi theologiam hanc, id est bibliam aut S. Augustinum aliumve ecclesiasticæ autoritatis doctorem velit profiteri.

Ausdrücklich bemerkt zu werden verdient, daß durch den Einfluß Augustins und des Evangeliums, wie Luther in dasselbe durch Augustin eingeführt worden war, auch seine Stellung zum Humanismus und insbesondere zu Erasmus schon vor seinem Auftreten als Reformator klar bestimmt wurde. Wenn Luther in der Einleitung zur l. A. unseres Traktates sagt, er wolle nun auch vom Glauben reden si non elegantius certe solidius, quam litterales illi, so kann und darf dieser Ausdruck auf nichts Anderes als auf den Humanismus, insbesondere Erasmus bezogen werden. Die Art und Weise, wie Erasmus im Encheiridion militis Christiani (1503) und in seinen Paraphrasen zum Neuen Testament das Christenthum auffaßte, genügte einem Luther und seinem religiösen Bedürfniß nicht, wie ihn wegen seiner wesentlich religiösen Natur der Humanismus überhaupt nicht befriedigte, so nahe auch die Beziehungen waren, in welchen Luther zu den Humanisten stand. Schon am 19. Oktober 1516 spricht sich Luther über Erasmus bei aller Achtung vor dessen Gelehrsamkeit mißfällig darüber aus, daß Erasmus in seiner Auslegung des Apostels Paulus unter der Werkgerechtigkeit nur ceremonielle Observanzen verstehe und den Apostel Röm. 5 nicht völlig zu Wort kommen lasse; insbesondere aber stößt sich Luther daran, daß Erasmus den Hieronymus dem Augustin vorziehe, während doch Hieronymus in der Erklärung der Schrift nur auf den historischen Sinn absehe. Noch deutlicher spricht sich Luther in einem Brief an Johann Lange vom 1. März 1517 aus: Trotzdem daß er an Erasmus das scharfe Auftreten gegen die Unwissenheit und die veraltete Theologie der Scholastiker lobt, fühlt er doch, wie immer mehr seine Sympathie für Erasmus schwindet; denn Luther befürchtet, Erasmus kehre Christus und Gottes Gnade zu wenig hervor, worin Erasmus unwissender sei als Favre d'Etaple: humana prævalent in eo plus quam divina. Man sei darum noch kein weiser Christ, wenn man ein guter Grieche oder Hebräer sei, wie auch Hieronymus mit seinen fünf Sprachen dem einsprachigen Augustinus nicht gleichkomme, wenn auch Erasmus anders urtheile. Sed aliud est judicium ejus, qui arbitrio hominis non nihil tribuit, aliud ejus, qui præter gratiam nihil novit. — Wir sehen hiebei, daß Luther rein vom religiösen Interesse, wie es in ihm durch Augustin und die h. Schrift befriedigt worden ist, geleitet wird, wie ihn dieses religiöse Interesse und die eigene christliche Lebenserfahrung befreit ebensowohl von dem Einfluß des Scholasticismus, als auch von der rationalisirenden Tendenz des Humanismus. Darum erscheint in unserem Traktat das Wort wesentlich als göttliches Heilsmittel; darum wirft er den Literales Oberflächlichkeit, Ungründlichkeit („certe solidius"), ja Mangel an Ver-

ständniß (sua ipsorum non intelligentes) vor und rechnet ihre meditationes et speculationes zu Bemühungen, welche „an die Seele nicht hinanreichen", deßwegen, weil sie das religiöse Bedürfniß nicht zu fassen und zu befriedigen vermögen. So fallen ihm, auch wenn er den Bemühungen eines Erasmus um die Auslegung des Neuen Testamentes alle Ehre widerfahren läßt, doch im Ganzen die Spekulationen der Scholastiker und die Anschauungen der Humanisten unter den Einen Gesichtspunkt, daß sie für die Gewinnung des religiösen Gehaltes nicht hinreichend sich erweisen, auch dann, wenn Luther einen Faber Stapulensis in letzterer Hinsicht höher schätzt als einen Erasmus.

Je umfassender Luther nun das Wort des Evangeliums nach seiner eigenen Heilserfahrung würdigen lernte, um so sicherer, wenn auch in langsamer Entwicklung, gelangte er auf den Punkt, wo in ihm der Glaube an die Institutionen und Heilswerke der römischen Kirche, der Glaube an die göttliche Einsetzung der Hierarchie und des Papstthums schwand. Unser Traktat spricht diesen Zweifel, diesen Abfall nicht direkt aus, bezeichnet aber den religiös-sittlichen Standpunkt genau, auf welchem und von welchem aus jener Glaube von selbst verschwinden mußte: Daß er ihm gefallen war, hat Luther in den beiden Hauptschriften desselben Jahres „an den Adel ꝛc." und „de captivitate Babylonica" offen und mit aller Schärfe ausgesprochen. Aber der religiöse Standpunkt, von welchem aus dieser Abfall möglich war, liegt in unserem Traktat enthalten. In seinen Thesen zur Vertheidigung des Augustinismus vom 4. September 1517 hatte Luther trotz seiner scharfen auf den Augustinismus und das Evangelium sich gründenden Polemik gegen Aristoteles und die Scholastik ausdrücklich seine Uebereinstimmung mit der katholischen Lehre behauptet: In his nihil dicere volumus, nec dixisse nos credimus, quod sit non catholicæ ecclesiæ et catholicis doctoribus consentaneum. Aber nachdem er sich einmal so rein auf den Boden des Evangeliums und der Rechtfertigung aus dem Glauben allein gestellt hatte, konnte diese naive Meinung, in Uebereinstimmung mit der römischen Kirche noch zu sein, und der Wille, diese Uebereinstimmung festzuhalten, nicht auf die Länge andauern. Wer einmal, wie Luther in den Thesen, welche im Jahre 1516 Bartholomäus Bernhardi unter seinem Präsidium vertheidigte, ausgesprochen hatte: cum credenti omnia possibilia sunt auctore Christo, superstitiosum est humano arbitrio aliis sanctis alia deputari auxilia —, der hatte innerlich schon mit dem ganzen Heiligen- und Heilsapparat der Kirche gebrochen und in seinem evangeschen Glauben ein freies Urtheil demselben gegenüber bereits gefunden. Spricht sich ja doch hierin schon ganz klar und deutlich das Urtheil aus,

daß der Christenmensch ein freier Herr sei durch den Glauben, durch seine Angehörigkeit allein an Christus. Aber zur vollen selbstbewußten Klarheit über die Tragweite seines neugewonnenen Standpunktes bringt ihn erst sein Kampf mit seinen Gegnern. Dies tritt am allerdeutlichsten in seiner Schrift gegen Silvester Prierias (August 1518) zu Tage. Hier verwahrt er sich gegen das Ansehen, welches sein Gegner unkanonischen Büchern und dem h. Thomas zuschreibt, weiter gegen die oberflächliche Art, wie Prierias den Buchstaben der Bibel behandelt, und schließt: Ideoque *meo jure*, i. e. *Christiana libertate* te et illum simul rejicio et nego. So beruft er sich auf seine Freiheit als Christ, auf sein priesterliches Recht, vermöge dessen er auf Grund des Evangeliums anzunehmen oder zu verwerfen befähigt und befugt ist. Darum verwirft er ausdrücklich gegen Silvester die ganze Scholastik als falsa scripturæ et sacramentorum intelligentia. Deßhalb spricht er sein priesterliches und königliches Bewußtsein in seinen Resolutionen concl. 26 dahin aus: Me nihil movet, quid placeat vel displiceat summo pontifici: homo est sicut et cæteri: multi fuerunt summi pontifices, quibus non solum errores et vitia, sed etiam portenta placuerunt. Er ist zwar vom tiefsten Schmerz bewegt, wie er concl. 25 sich äußert, darüber, daß in der Kirche Dinge gepredigt werden, quæ nunquam scripta et statuta sunt. Aber so groß der Schmerz hierüber ist, wahrt er doch seine königliche Freiheit und nennt alle die Heilsveranstaltungen der Kirche, die guten Werke, wie Feste, Fasten, Wachen 2c., onera gravissima, quibus nunc premitur misera illa, olim liberrima ecclesia Christi (concl. 8); ja er wirft der Kirche vor, in ihr herrsche die größte Tyrannei von Knaben und Weibischen, wie sich darin zeige, daß sie die wahrhaft christlichen Katholiken durch ihre Ketzerrichter zur Ketzerei zu zwingen sich erfreche (concl. 26). Darum greift er concl. 80 auch die Unfehlbarkeit an und verlangt eine Reformation der Kirche, deren Verbesserung er aber nicht vom Papst und den Kardinälen, sondern von der ganzen Christenheit, ja vielmehr von Gott allein erwartet (concl. 89). So ist der ganze Kampf Luthers gegen die römische Kirche nach dem fortschreitenden Maß des Widerstands, den er von Seite der Hierarchie und ihrer Vertreter fand, nur eine immer deutlicher sich offenbarende und immer kräftiger hervortretende Kundgebung seiner durch das Evangelium allmälig gewonnenen Freiheit; und die christliche Freiheit, die er in unserem Traktat beschreibt, ist nur die zusammenhängende Darstellung dessen, was er selbst in seinem Heilsproceß erlebt und erfahren hatte, des Standpunktes, den er gewonnen, noch ehe er ihn praktisch geltend machte; der Traktat ist in dieser Hinsicht ein zusammenfassender Abschluß seiner bisherigen religiös-sittlichen

Entwicklung. Die Form d. h. sein religiöses persönliches Bedürfniß, hat nun den Inhalt gefunden, und der Einschlag zu diesem Zettel seiner persönlichen Anlage ist das Evangelium, wie er zu demselben durch den Augustinismus geführt und in dasselbe durch die Mystik und Augustin eingeleitet wurde. Er legte nieder in der Schrift, was seine Lebensüberzeugung und seine Lebenskraft geworden war, somit für ihn und seine Person nichts Neues. Aber darin, daß er dieses Selbsterlebte systematisch zusammenfaßte und für die theoretische Gestaltung einer neuen Ethik, wie für das praktische Bedürfniß und Verständniß seines Volkes bearbeitete, bekam dieses Selbsterlebte einen hohen Werth weit über seine eigene Person hinaus: was er hier niederlegte, wurde zugleich der Maßstab, nach welchem seine ganze Wirksamkeit beurtheilt werden, und die Norm, nach welcher das Volk sich in das neuentdeckte Christenthum einleben konnte.

2. Der Traktat im Verhältniß zur fortschreitenden Thätigkeit Luthers.

Haben wir bisher gesehen, wie die in unserem Traktat niedergelegte Glaubensanschauung Luthers das Ergebniß seines bisherigen Lebens und Lernens ist, so fragt es sich nun, inwieweit sich in der fortschreitenden Entwicklung und Thätigkeit Luthers dieselbe Grundanschauung wieder erkennen lasse.

Nach unseren bisherigen Untersuchungen und Ergebnissen haben wir gefunden, daß der Schwerpunkt der Weltanschauung in zwei Principien liegt, einmal in dem Princip der christlichen Freiheit, sofern dieselbe keine von außen her an den Menschen gebrachte Zuständlichkeit, sondern vielmehr eine innerlich durch den Glauben von Gott gesetzte Errungenschaft des Menschen ist, in deren Besitz er sich ebensowohl der Seligkeit, als einer neuen, vollkommenen sittlichen Kraft gewiß weiß; ferner in dem Princip des göttlichen Wortes, sofern die subjektive Heilsentwicklung, das Christwerden allein an die Wirksamkeit des Wortes, beziehungsweise des im Worte offenbaren lebendigen Christus gebunden ist.

Den Zweck und das Ziel der reformatorischen Thätigkeit Luthers können wir von diesen Principien aus dahin bestimmen und bezeichnen: *er will das deutsche Volk zu einem christlich-freien Volk, zur christlichen Freiheit erziehen und zwar allein durch die Macht und den Einfluß des göttlichen Wortes.* Hiebei war es ihm aber recht wohl und klar bewußt in Anbetracht des in unserem Traktat beklagten Uebelstandes, welcher in der durch die römische

Hierarchie unterdrückten Kenntniß der Bibel bestand, daß das christliche Volk, ehe es zu der von ihm bezeichneten Freiheit gelangen könne, zuerst zum Verständniß des Gotteswortes müsse herangebildet werden. Von diesem Gesichtspunkt aus dringt er nicht nur in unserem Traktat mit aller Energie darauf, daß das Verständniß und die Verkündigung des Gotteswortes die erste und einzige Pflicht der Prediger, ja aller Christenmenschen, die ja alle Priester sind, sein solle, sondern geht er selbst ans Werk, dem Volke die Bibel und den Gehalt derselben wieder zugänglich und verständlich zu machen. Er überträgt die Bibel in sein geliebtes Deutsch, und wie ihm selber das Evangelium höher steht als das Gesetz, beginnt er sein Werk mit der Uebersetzung des neuen Testamentes. Zu diesem Zwecke gibt er dem Volke den kleineren und den Geistlichen den größeren Katechismus in die Hand, damit unten und oben, bei Lehrenden und Lernenden das Licht der evangelischen Wahrheit wieder ins Bewußtsein einkehre. Und weil er selbst innerhalb des Volkes steht, wendet er sich im Liede an das deutsche Volksgemüth, indem er theils alte Gesänge für dasselbe deutsch umarbeitet, theils aus dem Schatze seiner eigenen Gemüthswelt ihm herzergreifende Lieder darbietet. So war es seine Absicht, von innen heraus erneuernd auf das Volk zu wirken: verbo victus est mundas, schreibt er mit Bezug auf Huttens gewaltsame Absichten am 16. Januar 1521 an Spalatin, verbo servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur. Man muß hierin den großartigen Idealismus Luthers ehren, aber Unrecht ist es, mit Lang ihn wegen dieses Idealismus tadeln zu wollen, als wäre er eine unpraktische Ideologie. Denn Luther war sich sehr klar und deutlich auch des Weges zu diesem seinem zunächst zu erreichenden Ziele bewußt. Daß vom Volke aus selber durch unmittelbare Aufrufung seiner Kraft nichts Gutes zu erreichen sei, das erkannte er sehr klar und bald. Darum wandte er sich an die geordnete Obrigkeit, „an den christlichen Adel deutscher Nation von des christlichen Standes Besserung“. Diese Schrift, obwohl wie das præludium de captivitate Babylonica vor unserem Traktat abgefaßt, ist so aufzufassen, als was sie gelten will: sie ist nicht, wie man so gerne unter der Hand annimmt, an das ganze Volk, sondern lediglich und allein an die Häupter des Volkes gerichtet, und hat, ganz übereinstimmend mit Luthers Auftreten, den doppelten Zweck, erstens denjenigen, in deren Macht, als Obrigkeit, es lag, eine Besserung der Zustände herbeizuführen, den klaren und unwiderleglichen Beweis zu liefern, wie das ganze päpstliche Regiment nicht nur die Erziehung des christlichen Volkes zur inneren religiösen Freiheit durchs Wort nicht zum Ziele und Zwecke habe, sondern vielmehr allein und einzig, das christliche Volk in religiöser und materieller,

in innerer und äußerer Unfreiheit zu erhalten und immer mehr zu knechten. Sodann aber ist sie eine Appellation an den christlichen und nationalen Sinn der Volkshäupter, der bestehenden Obrigkeit, auf dem Wege geordneter Reformation dasjenige wegzuräumen, was die Entwicklung des Volkes zur wahren christlichen Freiheit hindert, also aller der römischen Mißbräuche, welche das Volk in der Knechtschaft erhalten, und alles dasjenige zu fördern, was die Verkündigung des reinen Evangeliums und darum die Durchbildung des Volkes zur christlichen Freiheit zum Ziel und Zwecke hat und begünstigt: daher seine Mahnung, die Universitäten, insbesondere die theologischen Fakultäten zu reformiren und in hohen und niederen Schulen die Kenntniß der heiligen Schrift zu pflegen.

Einen ganz ähnlichen Zweck nur mit einer andern Adresse und auf einem andern Gebiete hat die Schrift: præludium de captivitate Babylonica ecclesiæ. Während die erstere sich an die weltliche Obrigkeit wendet, um sie zur Abschaffung der äußern Uebelstände aufzufordern, welche die Verbreitung und das Verständniß des Gotteswortes und damit die Erziehung des Volkes zur Freiheit hindern, und für die äußere Erreichbarkeit dieser Ziele Sorge zu tragen, wendet sich die zweite — worauf ihre lateinische Abfassung klar und deutlich hinweist — an die Theologen, die Geistlichen, mit der doppelten Absicht, einmal die ungeheuren Schäden in der Sakramentslehre bloßzulegen, welche darin bestehen, daß dieselbe, anstatt zur inneren Freiheit zu leiten, den ganzen christlichen Heilsproceß auf das Unwürdigste veräußerlicht und darum die Heranbildung zur libertas Christiana geradezu unmöglich macht; sodann, nach dem Inhalt des biblischen Wortes die Theologen über Zahl, Zweck, Wirkung dieser Heilsmittel zu belehren und aufzuklären.

Wenn Luther mit dieser Appellation an die besten Kräfte seiner Nation und an die Bildung seiner Zeitgenossen seinen Zweck nicht erreichte oder wenigstens nur sehr unvollkommen, ist dann er allein daran schuldig, ist ihm dieser Mißerfolg zuzuschreiben? Was hat denn der Kaiser gethan, um seiner Bitte, seiner Mahnung nachzukommen? Um Luther und die durch ihn angeregte Bewegung für seine politischen Zwecke zu gebrauchen, dazu war ihm Luther mit seinem arglosen, vertrauenden hochherzigen Gemüthe gut genug; aber die Antwort auf seine großartige Appellation war das Wormser Edikt vom 28. Mai 1521, das man heimtückischer Weise auf den 8. Mai zurückdatirte. Was thaten die Hohen und Angesehenen, die Fürsten der deutschen Nation für ihn? Nur die wenigsten schlossen sich mit voller Energie und aus Liebe zur Sache und zum Volke an die Bewegung an, und ordneten die Zustände in

ihren Ländern so, daß die Verkündigung des evangelischen Wortes ermöglicht wurde und das Volk zur evangelischen Freiheit erzogen werden konnte. Aber wie viel Eigennutz, wie viel politische Rücksicht, wie viele der religiösen Bewegung total fremde Motive wirkten bei solchem Eintreten für die Bewegung mit! Die Säkularisation des kirchlichen Vermögens ließen sich viele wohl gern gefallen, aber anstatt dieses Vermögen seinem eigentlichen Zwecke, der Hebung, Erziehung und Bildung des Volkes zuzuwenden, wie viel wanderte davon in die Seckel und Schatzkammern der Hohen und das Volk hatte wohl das Nachsehen! Dazu aber gab es noch Fürstenthümer und Territorien genug, in welchen der Predigt des Evangeliums nicht nur der Eingang verwehrt, sondern das Wort mit Gewalt, Feuer und Schwert verfolgt wurde. Oder war etwa der Adel, die Reichsritterschaft gewillt und geeignet, den reformatorischen Gedanken Luthers Eingang und den Sieg zu verschaffen? Es ist wohl bekannt, daß ein Hutten und ein Sickingen, ein Silvester von Schaumburg mit Gut und Blut, mit Leib und Seele für die Sache Luthers einzustehen sich bereit erklärten, und in der That ist es eines der schönsten Bilder aus den Zeiten der ersten Hoffnung, das Strauß uns von dem Aufenthalt Huttens bei Sickingen auf der Ebernburg, der „Herberge der Gerechtigkeit", so rührend beschreibt[65]. Aber was sollte aus der von Luther geforderten Erziehung des Volkes zur christlichen Freiheit werden, wenn Sickingen und Hutten für dieselbe das Schwert zogen und der freien Entfaltung der Macht des Gotteswortes mit dem Zwang der Gewalt zu Hilfe eilten? Was vollends, wenn dieselben Ritter diese Sache der religiösen Freiheit vermischten mit ihren eigensten und eigennützigsten Standesangelegenheiten, der Emancipation von der immer kräftiger sich entfaltenden Fürstenmacht? Da hat Luther in dem oben schon angeführten Briefe an Spalatin vom 16. Januar 1521 das Richtige geahnt und sich konsequent in den von ihm gesteckten Grenzen gehalten, wenn er schreibt: Quid Huttenus petat, vides. Nollem vi et cæde pro evangelio certari: ita scripsi ad hominem. Verbo victus est mundus, verbo servata est ecclesia, etiam verbo reparabitur.

Wenn Luther so von dem Kaiser und christlichen Adel deutscher Nation nicht nur nicht gehörig verstanden und unterstützt, sondern geradezu getäuscht wurde, warum hat er sich denn unter solchen Umständen mit seinem Programm nicht unmittelbar an das „Volk" gewendet? Aus diesem Unterlassen machen dem Reformator moderne Tendenzhistoriker

---

[65] Strauß, Ulrich Hutten. 2. Aufl. S. 399 f.

wie Hagen und jüngst wieder Lang, den größten Vorwurf; ja sie klagen deßhalb Luther der größten Inkonsequenz an, während sie in demselben Athemzug darin, daß Luther grundsätzlich der Wirkung des Worts allein vertraute, einen hartnäckigen ideologischen Eigensinn sehen wollen. Beides mit Unrecht: Denn diese moderne, alles im Licht subjektiver Ideen betrachtende und kritisirende Geschichtschreibung vergißt zweierlei: einmal den inneren geistigen Zusammenhang, in welchem die beiden größten polemischen Schriften Luthers zu unserem Traktate stehen, und sodann die Adresse, an welche jene polemischen Ergüsse gerichtet sind.

Was das Eine anbelangt, so haben wir, wie schon hervorgehoben wurde, daran festzuhalten, daß jene polemischen Schriften schlechterdings nicht in der Polemik selber ihren Zweck haben, sondern vielmehr Raum schaffen sollen für die Möglichkeit, das deutsche Volk von innen heraus durch das Verständniß des Evangeliums zur Freiheit, zum freien christlichen Volke heranzubilden; und was das Andere anbelangt, so ist, was so vielfach unbeachtet geblieben ist in der Beurtheilung Luthers und seines Auftretens, mit allem Nachdruck zu betonen, daß die Schriften nicht an das ganze Volk, sondern an diejenigen Volksgenossen sich wenden, welchen von Ordnung wegen der Beruf oblag, der Besserung des christlichen Standes durch Raumschaffung von Außen, wie durch Darbietung der Heilsmittel sich anzunehmen.

Beurtheilen wir von diesen Gesichtspunkten aus Luthers Auftreten gegenüber den Bilderstürmern und Carlstadt, so handelt es sich für uns um die Beantwortung der Frage, ob Luther bei seinem Auftreten in diesem Handel den von ihm eingenommenen Standpunkt richtig festgehalten habe oder nicht. Es ist nun unbedingt als geschichtliche Thatsache das anzunehmen, daß Carlstadt und die Seinigen bei ihrem Wirken den Grundsatz Luthers, zuerst die Christen zum Verständniß des christlichen Heilsweges im Worte heranzuziehen, vollständig verließen, und zwar nach drei Seiten hin: einmal lag ihnen an der Beseitigung dessen, was, wenn auch nicht biblisch, so doch für das religiöse Bewußtsein indifferent war, sofern es sich um sittlich-religiöse Freiheit handelt, viel mehr, als an der Erfüllung der viel schwereren, aber nöthigeren Pflicht, die Gemüther zum Verständniß des neu entdeckten Christenthums heranzubilden; sodann aber machten sie bei ihrem Auftreten gegenüber der von Luther mit allem Nachdruck betonten objektiven Giltigkeit des gegebenen Wortes ihre subjektiven Illuminationen geltend, eine Instanz, welche, wie klar zu erkennen ist, unter allen Umständen gefährlich ist, besonders aber dann, wenn es sich um die Ueberführung aus dem Gebundensein aus

einer solch objektiven Macht, wie sie das alte System vertrat, in einen freieren Zustand handelt; endlich aber, im Zusammenhange damit, drohte Carlstadt durch sein persönliches Benehmen sowohl, wie durch seine Polemik gegen die theologische Wissenschaft und das Predigtamt eine geordnete Zudienung des göttlichen Wortes überhaupt unmöglich zu machen. Weiter ist unbestreitbar — und auch Lang kann es nicht leugnen, — daß die Art, wie in Wittenberg die Umänderung durchgeführt wurde, mannigfach verletzen und der Sache Luthers schaden mußte. Lang[66] dreht nun freilich die ganze Angelegenheit so herum, als ob von Luther die Rücksicht auf die Schwachen auf eine unhaltbare Spitze getrieben worden sei: denn in Wittenberg sei doch die Anzahl dieser Schwachen zu gering gewesen, als daß eine Rücksichtnahme auf sie wirklich wäre berechtigt gewesen; und sodann habe ja der Magistrat im Einverständniß mit der Universität die Umänderungen in geordneter Weise vorgenommen. Aber diese Einwendungen sind vollständig unstichhaltig, einmal deßwegen, weil es sich für Luther bei dem Werke, das ihm die Vorsehung auferlegt, nicht um die Meinung, nicht um die Verhältnisse, nicht um die Kirchthumsinteressen Wittenbergs, wo eine solche Umänderung wohl ohne viel Schwierigkeit vor sich gehen konnte, sondern um ganz Deutschland handelte; und in diesem großen Deutschland, in der großen deutschen Nation gab es noch zaghafte Gemüther genug, welche an einer solchen Umwälzung keine Freude hatten, sich im Gegentheil ärgerten, oder welche, wie der in der That als Charakter erbärmliche, von H. Lang aber hochgelobte Erasmus, mit einer gewissen Schadenfreude eine solche auf Revolution hinzielende Wendung der Bewegung beobachteten. Dazu — und auch darin hatte Luther vollständig Recht — war Wittenberg nicht von sich aus so gestellt, um in einer solchen Angelegenheit selbständig vorzugehen; es war eine fürstlich-sächsische Stadt, und die Stellung, welche die churfürstliche Regierung, die eigentliche Obrigkeit, einzunehmen gedachte, erst noch abzuwarten. So blieb Luther seinem Principe treu: zuerst inneres Verständniß des Wortes und dann, wenn dieses hergestellt ist, rein durch eigenes freies Wollen bedingtes Verhalten des Einzelnen, wenn nur die Möglichkeit, zum inneren Verständniß des Wortes durch geordnete Darbietung des Wortes zu gelangen, gegeben und gewährleistet sei. Letzteres hatte in Wittenberg statt und in diesem freien Geiste, allein durch die Macht des gepredigten Wortes wurde dann die Aenderung durchgeführt. — Indem aber Carlstadt und die Bilderstürmer

---

[66] H. Lang, Martin Luther S. 127 ff.

die Umänderung der Aeußerlichkeiten zur Hauptsache machten und so manches Gemüth, wenn auch weniger am Orte der That selbst, so doch um so mehr in Deutschland verletzten, indem sie so zwar Glauben, aber wie Luther hervorhebt, keine Liebe und Geduld zeigten, verfehlten sie sich aufs heftigste gegen Luthers Princip der innerlichen Freiheit. Mußte es nicht scheinen, wenn sie so mit aller Macht auf Umänderung der Aeußerlichkeiten im Gottesdienst drangen, als ob an diesen Aeußerlichkeiten viel mehr als an der inneren Freiheit, ja eigentlich alles hänge? Drohte nicht der Radikalismus in den stärksten Gewissenszwang umzuschlagen, wenn sie die Unterwerfung unter ihre neuen Formen forderten, anstatt diese Formen und ihren Gebrauch dem beliebigen Urtheil und der Freiheit zu überlassen bis auf die Zeit, wo der freie, durch das Verständniß des Worts herbeigeführte Nichtgebrauch derselben sie von selbst aufhöbe? Wenn dann Lang es an Luther als eine Inkonsequenz tadelt, daß Luther auf der einen Seite in seinen gegen die Schwarmgeister gehaltenen Sermonen die Messe mit Ausdrücken wie „Winkelmesse" und anderen beehre, und doch ihrer Abschaffung widerstrebe: so könnte dieses ziemlich oberflächliche Urtheil nur dann einen Sinn haben, wenn Luther die Abschaffung der Messe geradezu verböte. Das that aber Luther nicht, ja er konnte es auch gar nicht thun, weil er eine solche Maßregel nie sich anzumaßen gewagt hätte; er gibt einfach, getreu seinem Princip, das Wort allein wirken zu lassen, sein Urtheil über die Messe ab und zwar ein recht abfälliges; aber ebenso getreu handelt er seinem Grundsatz der Freiheit, wenn er nun Jedem freistellt, seinem d. h. Luthers Urtheil gemäß zu handeln oder nicht. Hätte Luther sein Urtheil als ein praktisch zwingendes angesehen und danach gehandelt, dann könnte ihm Inkonsequenz vorgeworfen werden, und nicht nur Inkonsequenz, sondern diejenige Intoleranz zugleich, welche der papistischen und radikal-demagogischen Unfehlbarkeit gleich eigen ist. Aber damit auch der letzte Beweis dafür nicht fehle, wie richtig und konsequent und zugleich maßvoll, seinem Freiheits- und Wortprincip entsprechend, Luther handelte, weisen wir hin auf die bekannte geschichtliche Thatsache, daß er allein durch sein Wort, worin er seinen Zuhörern das Wesen der wahren, in Liebe und Geduld sich von innen aus dem Glauben heraus bethätigenden Freiheit aufschloß, der ganzen Bewegung ein Ende machte, und nur Carlstadt und andere mißgestimmte und mißvergnügte Radikale und Demagogen im Zorn und Aerger Wittenberg verließen.

So war der Sieg Luthers über Carlstadt und die Schwarmgeister der Sieg seiner in unserem Traktate niedergelegten Principien der inneren, christlichen Freiheit und des alleinigen Heilsmittels, des objectiv

gegebenen Wortes. Nichtig vollends und mit dem Worte „Volk" in moderner Zweideutigkeit spielend ist die Einwendung Langs, Luther habe dadurch, daß er die Ordnungen des Wittenberger Magistrats angriff und umstieß, die Bewegung aus den Händen des Volks in die der „Fürsten" gespielt. Einmal hat sich Luther an das, was Lang „Volk" nennt, eigentlich nur einmal ausdrücklich gewendet, und zwar in unserem Traktat, der für die rudes abgefaßt ist, ferner war die Art des Wittenberger Magistrats, mit solchen Umänderungen vorzugehen, betrachtet von Seiten der religiösen Freiheit und von der Rücksicht gegen die Schwachen in der Nation, bedenklich und von Seiten des Rechts zweifelhaft; endlich aber rettete Luther, indem er die Abbestellung eines jeglichen Zwanges forderte, eben die religiöse Freiheit, d. h. die Freiheit des Einzelnen, in Sachen seines Heils, seiner Seligkeit beim Alten zu bleiben oder dem Neuen sich anzuschließen. Ein Revolutionär, ein politischer Umsturzmann wäre Luther gewesen, hätte er nicht mit allem Nachdruck darauf gedrungen, daß die ordentliche Obrigkeit die Reform in die Hand nehme, aber nicht zwingend, sondern allein dem freien Wort des Evangeliums Raum schaffend. Wenn dann Lang in diesem Zusammenhange Luther vollends die Schuld aufbürdet an dem in der Folge auftretenden Grundsatz, welcher Nota bene! nicht ein religiöser, sondern ein staatsrechtlicher Grundsatz wurde: cujus regio, ejus religio, so ist auch diese Beschuldigung ebenso unrichtg als ungerecht. Wenn die Obrigkeit — und diese war in Deutschland durch die Fürsten und den Magistrat der Reichsstädte vertreten — sich weigerte, auf das religiöse Bedürfniß der Unterthanen Rücksicht zu nehmen und die freie Verkündigung des Evangeliums verbot, wenn sie sich innerhalb ihrer Machtsphären den immer und immer wiederholten Erinnerungen, Mahnungen und Warnungen Luthers verschloß: hatte dann Luther um deßwillen ein Recht, die Unterthanen von ihrem Gehorsam gegen die widerwillige Obrigkeit zu entbinden und sie zur Auflehnung aufzufordern? Wenn Lang Luther dieses anräth, dann macht er eben Luther zum Revolutionär und derselben Sünde theilhaftig, welche die Obrigkeit begieng, wie Luther wohl einsah und den Fürsten oft genug rücksichtslos vorhielt, wenn sie ihre politische Macht im Dienste des alten Systems gegen die religiösen Bedürfnisse mißbrauchten. Daraus daß jene ihre politische Gewalt und Machtsphäre zum Maßstabe der Einwirkung auf das religiöse Gewissen mißbrauchten, floß für Luther nun und nimmer, wie er wohl fühlte und erkannte, ein Recht, seinen religiösen Einfluß zu politischer Umwälzung zu benützen, so wenig als eine Uebertretung durch ein darauf folgendes vergeltendes Unrecht gut gemacht wird. Wenn Luther, wie auch Lang hervorhebt, Rechtszustände der Art,

wie sie durch das cujus regio, ejus religio geschaffen wurden, aufs wehmüthigste beklagt, so durfte Luther hiebei ein reines Gewissen haben und sich keine Schuld vorwerfen; denn wenn es nach seinem Grundsatze gegangen wäre, die Nation zur christlichen Freiheit zu erziehen durch Gewährung der freien Predigt des Gotteswortes, so wäre ja alles anders gekommen; wenn aber die Obrigkeiten selber, insbesondere die Fürsten nicht einmal dieses gestatteten, dann haben sie allein die Verantwortung zu tragen. Wie recht hat doch Rückert[67], wenn er sagt: „Kindischer Unverstand und Unwissenheit mag immerhin auch jetzt noch den Mann einen Fürstenknecht schelten, der gerade damals (d. h. zur Zeit des Bauernkrieges) den deutschen Fürsten sagte: „„Ihr sollt wissen, daß von Anbeginn der Welt es gar ein seltsamer Vogel ist um einen klugen Fürsten, noch viel seltsamer um einen frommen Fürsten. Sie sind gemeiniglich die größten Narren oder die ärgsten Buben auf Erden, Gottes Stockmeister und Henker.““

Von denselben Grundsätzen aus haben wir auch Luthers Verhalten gegen Münzer und gegen die Bauern zu beurtheilen: hier sehen wir den radikalen Lang mit Jörg, dem fanatischen Ultramontanen, Hand in Hand gehen; dem ersten ist er der fanatische Mönch, dem andern „der polternde Aftermystiker“ und „von den adeligen Schnapphähnen benutzte Figurant“. Fragen wir unbeirrt durch solche Urtheile: Hat Luther seine reformatorischen Grundsätze, wie sie in unserem Traktat niedergelegt sind, bewährt oder verletzt?

Lang[68] weiß: „Ueberschaut man die ganze Stellung, welche Luther zum Bauernkriege eingenommen hat, so wird man von derselben Erscheinung überrascht, der wir seither auf allen Punkten seit der Wartburg begegnet sind: er kämpft für die religiöse Weltanschauung des Mittelalters gegen den Geist der anbrechenden neuen Zeit, den er nicht versteht. Die Volkserhebung des 16. Jahrhunderts war „„das prophetische Vorbereitungswerk der neueren Weltgeschichte““. Sie wollte neben der kirchlichen Reform und aus dieser abgeleitet eine Reform des bürgerlichen und socialen Lebens. Sie wollte die Religion nicht auf den „jenseitigen“ Himmel eingeschränkt wissen, sondern mit ihrem Himmelsthaue die Erde tränken u. s. f.“ Armer Luther, daß du jetzt erst erfahren mußt, was du selber wolltest, daß du jetzt erst den Geist der anbrechenden neuen

---

[67] H. Rückert a. a. O. S. 56. — Man vergleiche hiezu auch Ranke a. a. O. 3. Ausg. Bd. 2. S. 173, wo Luther richtig nach den Grundsätzen unseres Traktates beurtheilt ist.

[68] Lang, Martin Luther S. 189.

Zeit kennen lernen mußt, den du freilich, wie Lang uns versichert, nicht verstanden hast! Luther wollte aber, wie er in unserem Traktat versichert, den Ungelehrten das Verständniß fürs Christenthum öffnen, er wollte das Herz seines Volkes für die Seligkeit des Christenthums gewinnen, und durch diese Erneuerung im Innern seines Gemüthslebens es wahrhaft frei machen! Luther hat es darauf abgesehen, für diesen Zweck den Adel und die Obersten seiner Nation vom Kaiser an zu begeistern, damit sie Mitleiden haben sollten mit dem vom römischen Stuhle geistig und materiell mißhandelten und um die Seligkeit und Freiheit des Gottesfriedens schmählich betrogenen Volke, und damit sie demselben es ermöglichten, durch freie Zureichung und Verkündigung des Wortes sich zu dieser inneren Freiheit heranbilden zu lassen. Vorher war die Christenheit nichts gewesen als eine von falschen Hirten mißleitete willenlose Herde, jetzt aber wollte sie Luther zu freien Christenmenschen allein durch die Macht des Evangeliums heranbilden, und zwar, wie aus unserem Traktat mit unwidersprechlicher Klarheit hervorgeht, zu solchen Christenmenschen, welche nicht diese Erde mit ihren Berufsleben verachten, nicht klösterlich sich gegen einander abschließen, sondern in freier Liebesthätigkeit ihren Beruf als ein einiges Priestergeschlecht treu und freudig erfüllen sollten. Was wollte aber Münzer und was wollten die Bauern? Es ist nicht wahr, wenn Lang, hierin Zimmermann und andern folgend, ihnen religiöse Motive unterschiebt; die ganze Bewegung der Bauern war in ihren Ursprüngen nicht nur älter, als Luthers Auftreten, sondern sie hatte auch einen ganz anderen Charakter, nämlich einen wesentlich social-politischen, einen — im Ausgange — durch und durch kommunistisch-revolutionären. Und wenn auch die neuen religiösen Ideen in diese Gährung einwirkten, so war die religiöse Macht in dieser Bewegung durchaus etwas Nebenhereingebrachtes, etwas Mißverstandenes, ja bei Münzer wohl geradezu die Etikette, durch welche er das Volksgemüth blendete und absichtlich täuschte. War etwa der Bauernstand oder gar Münzer berufen, das Programm Luthers auszuführen? Nein! Denn einerseits lag Ziel und Nerv dieses Programms nicht in dem, was auch Luther nach seinen beiden polemischen Hauptschriften abgeschafft wissen wollte, sondern in dem Inhalte unseres Traktats, und jene Appellationen an den Adel und an die Theologen bezeichneten nur die nothwendigen Vorarbeiten, um die Heranbildung des Volkes zur inneren Freiheit und zur religiösen Neugeburt zu ermöglichen. Zum andern: wenn auch — wer wollte dieses leugnen — in der damaligen Bauerschaft wohl mannigfach ein bedeutendes Verständniß für religiöse Umänderung etwa vorhanden war, lagen doch zunächst

andere, nämlich sociale Interessen der Bauerschaft näher und die religiösen hatten für sie hauptsächlich darin einen Reiz, daß von ihrer Befriedigung auch materielle Erleichterung zu hoffen war. Darum richtete Luther seine Hauptschrift, in welcher er die socialen Gebrechen, insoweit sie mit der religiösen Bildung zusammenhiengen, und nur insoweit erörterte, an denjenigen Theil der Nation, von welchem er ein ungetrübtes Verständniß seiner Absichten noch am ehesten hoffen konnte, nicht aber an denjenigen Theil, von welchem er die Vermischung religiöser und social-politischer Angelegenheiten befürchten mußte. Wurde er von den ersteren bitter getäuscht, weil ihnen theils das Herz für das Volk, theils das Verständniß für Luthers Absichten, theils der gute Wille fehlte, so täuschte er sich dagegen in den Bauern nicht; und weil er mit klarem Auge voraussah, was kommen würde, wenn unklare Schwärmer und gewissenlose Demagogen in die Zündmasse socialer Erregung den mißverstandenen Gedanken evangelischer Freiheit als Funken hineinwürfen, darum kämpfte er, sobald der Ausbruch der Bewegung drohte und begann, mit der Waffe, die ihm gegeben und allein seiner würdig war, mit der Macht des evangelischen Wortes, um die einen vor Aufruhr zu warnen, die andern zur Einsicht, Nachgiebigkeit und Erleichterung zu stimmen. Erst als ihm dieses nicht gelungen war, als die Flammen einer furchtbaren Revolution aus einer Volksklasse, die Luther am besten kannte[69], nicht nur das social-politische Wohl Deutschlands, sondern auch sein Werk zu verzehren und zu verwüsten drohten, trat er auf mit der strengsten Forderung des Gesetzes und Gerichtes, aber nicht bloß gegen die Bauern, sondern eben so sehr gegen die Fürsten, die auch hierin seine warnende Stimme überhört und ihres Berufes nicht gewartet hatten; und das Ende von dem allem war, daß Luther nach dem Bauernkrieg einsam und verlassen dastand, von beiden Parteien gleich mit Vorwürfen überhäuft und gehaßt. Wenn in Deutschland der von ihm beabsichtigten Erneuerung des christlichen Lebens eine sociale und politische Neugestaltung nicht folgte, so trägt Luther hieran gar keine Schuld; hatte die Ritterschaft seinen Namen und seine Ideen zu selbstsüchtigen Standeszwecken mißbraucht, so wurde den Demagogen von der Art eines Münzer die von ihm verkündigte evangelische Freiheit ein Schanddeckel der Bosheit, der Titel, um revolutionär Deutschlands sociale und politische Verhältnisse umzugestalten. Zu fragen vollends, wie der Aufruhr wohl verlaufen wäre, wenn Luther sich auf die Seite der Bauern

---

[69] Dieses Moment betont Rückert wohl mit vollstem historischem Rechte. Rückert a. a. O. S. 53.

geschlagen hätte, wie Lang thut, ist nicht nur schief, sondern auch ein Zeichen, wie wenig die Tendenzgeschichtschreibung fähig ist, Luthers Gedankenwelt und seine Stellung geistig zu erfassen. Denn Luther stand thatsächlich, so lange die Bauern nicht mit Brand und Mord wütheten, gar nicht gegen die Bauern, sondern erst dann, als die Erhebung diese blutige Wendung nahm unter dem Titel evangelischer Freiheit, und auch da trat er schlechterdings nicht, wie fälschlich behauptet wird, für die Fürsten und die Obrigkeit in dem Sinne ein, daß er ihre Standesinteressen verfochten hätte, hat er ja doch gerade damals mit einer merkwürdigen Kühnheit der Ueberzeugung all ihre Sünden und ihre Verantwortlichkeit ihnen vorgehalten; nein, für die Ordnung stand er ein und zwar auch für ihre blutige Aufrechterhaltung, wenn es einmal nicht anders gieng. Wann hätte nur nach Lang Luther sich auf die Seite der Bauern stellen sollen oder wie? Es läßt sich kein anderer Zeitpunkt denken als der, da die Bauern mit Schwert und Brand hausten, und etwa als Feldhauptmann! Anders hat die Behauptung Langs keinen Sinn und dann richtet sie sich durch sich selbst.

Daß freilich Luther unter solchen Erfahrungen, wozu noch die kam, daß seine theologische Polemik gegen die Heilsmittellehre der römischen Kirche in seiner Schrift præludium de captivitate Babylonica ecclesiæ bei den Bischöfen nicht das erwünschte Verständniß fand, oft von trübseligen Gedanken überwältigt wurde und innerlich furchtbar litt, wen sollte dieses verwundern? Aber unwahr ist, daß er darum ein anderer geworden sei und einer finstern Reaktion sich ergeben habe. Um in diesen furchtbaren Enttäuschungen seiner Hoffnungen zu bestehen, dazu gehörte die gewaltige Kraft, die ihn aus den Anfechtungen seiner Jugendjahre herausrettete, die Klarheit des evangelischen Geistes, welcher ihm unverrückt seine Stellung im Centrum des deutschen Volkslebens, in der Religion anwies, und ihm Ziel und Weg deutlich vorzeichnete, und schließlich eine Selbstlosigkeit und Kraft der Hingabe, die nur ein Mann haben konnte, der des Glaubens an seinen göttlichen Beruf und der Liebe zu seinem Volke lebte. Darum fuhr er, unbeirrt durch all dieses Mißgeschick, fort, seinem Volke das Verständniß des Wortes zu öffnen, verfaßte gerade in jener Zeit sein Sendschreiben an die Rathsherren deutscher Städte, Schulen zu errichten, sorgte für Bestellung ordentlicher Prediger und Einrichtung eines geordneten Gottesdienstes in Sachsen, verfaßte seine Katechismen für Volk und Pfarrer und arbeitete emsig an der Uebersetzung der Bibel weiter.

Aber inzwischen waren noch andere Anfechtungen, andere Stürme heraufgezogen oder zogen herauf, welche ihn selber und seine Principien

auf eine harte Probe stellten, der Streit mit Erasmus und sodann mit Zwingli.

Den principiellen Gegensatz zwischen Luther und Erasmus hat Niemand früher geahnt und zugleich klarer ausgesprochen, als Luther selber, wie wir im vorigen Abschnitte schon sahen. An die dort zu Tage getretene Differenz schließt sich nun der heftig ausgebrochene Kampf des Jahres 1524 ff. mit Erasmus an, den wir hier natürlich im Einzelnen nicht darstellen. Denn es ist ebenso verkehrt als oberflächlich zu sagen, wie noch jüngst von einem Literarhistoriker[70] wieder gedankenlos nachgeplaudert wurde, in Erasmus und Luther seien einander der Freund und der Feind des Humanismus gegenübergestanden. Angesichts dessen, daß Luther in der engsten Freundschaft mit Melanchthon verbunden war, daß sein Verhältniß zu charaktervollen Humanisten, wie dem lebensfreudigen Eoban Hesse, immer ein ungestörtes und herzliches blieb, daß er gerade um jene Zeit seine dem Humanismus nur durchweg günstige Schrift „an die Bürgermeister und Rathsherren &c." von Errichtung von Schulen verfaßte, erweisen sich solche Behauptungen als eitle und windige Verleumdungen. Wenn Erasmus das Abnehmen des humanistischen Studiums in Deutschland beklagt oder befürchtet, so ist diese Klage auf ihr richtiges Maß zurückzuführen: denn der Grund, warum Erasmus gegen die Bewegung ungünstig gestimmt ist, besteht sehr einfach darin, daß vor der religiösen Frage, die mit Einem Male in den Vordergrund und in den Mittelpunkt der Zeit getreten war, die Frage der humanistischen Bildung zurückweichen mußte. In Folge dessen verlor freilich der viel umschmeichelte, für persönliche Ehrenbezeugungen sehr empfängliche Mann nicht nur von selbst die Stellung, die er bisher eingenommen im Rathe der Gebildeten seiner Zeit, sondern — und das that ihm noch viel weher — er wurde auch durch die Bewegung in seiner Behaglichkeit, in seiner gelehrten, aristokratischen Muße unangenehm aufgerüttelt, auf das allerempfindlichste daran erinnert, wie er doch auch seinen Antheil von Schuld an der Erregung habe, während er immer mit der Aristokratie, der Hierarchie ein vornehmes Verhältniß von gegenseitigen Verbindlichkeiten mit allem Eifer pflegte, mit derselben Hierarchie, welcher nun der Untergang ihres Ansehens und ihrer Macht mehr als nahe gerückt war. Eine solche Stellung war ihm mehr als mißliebig und man lese nur seine Briefe, z. B. den vom 30. Mai 1519 an Luther, in welchem er Luther beistimmt, aber Schonung der Obern

---

[70] Von einem Dr. Schwarz, Gesch. d. deutschen Literatur. Amsterdam 1874.

empfiehlt, den vom 1. November 1519 an Albrecht, Churfürsten von Mainz, der sehr komprimittirende Aeußerungen gegen die Geistlichkeit enthält, und den Hutten, indiskret genug, zum Aerger des Erasmus herausgab, um zu sehen, wie reservirt er Luther Beifall gibt, bis er allmälig in seiner Angst — Brief an Leo X. vom 13. September 1520, an Kardinal Compeggi vom 6. December 1520, an Petrus Barbirius vom 13. August 1521, seine Spongia gegen Hutten, an Stanislaus Turgo vom 21. März 1523 u. s. f. — sich auf die Seite der Gegner Luthers drängen ließ[71]. Wenn Hagen und nach ihm H. Lang damit Erasmus in Schutz nehmen zu können glauben, daß sie ihm hoch zum Lobe anrechnen, wie er dennoch seinen freien Standpunkt bis zu seinem Tode unverrückt festgehalten habe, so ist auf eine solche Vertheidigung einfach zu erwiedern: hieraus etwa zu folgern, daß innerhalb der katholischen Kirche eine solche freie Stellung für jedermann möglich und thunlich gewesen sei, ist unrichtig, ebenso aber auch der etwaige Schluß, Luther sei einem Erasmus gegenüber der Zurückgebliebene. Denn einerseits war Erasmus von dem Augenblicke an, wo ihn seine gekränkte Eitelkeit in das Lager der Gegner Luthers führte, trotz seiner Freisinnigkeit kein gefährlicher Gegner des Romanismus mehr, da er ja eben den Nerv und die Kraft des römischen Systems, die Hierarchie, unangetastet ließ, nein, er war nichts als ein charakterloser Schwachkopf, dem man sein bischen Freisinnigkeit nach dem Urtheil weltkluger Kardinäle schon verzeihen und für seine Person nachsehen konnte, um den Preis, seine spitzige Feder und Meinung wenigstens nicht gegen sich zu haben, dem man, was andern unstatthaft sei, wohl hingehen lassen durfte, besonders in so gefährlichen und kritischen Zeiten. Also ein Kampf des Humanismus gegen die Reaktion und Unbildung, ein Kampf des Lichtes und der Freiheit gegen die Finsterniß und mittelalterliche Knechtschaft und wie die hohlen Tiraden der radikalen Geschichtsmacher alle lauten, war es nicht, sondern, wenn wir von den wohlbekannten persönlichen Rücksichten, die einen Erasmus und auch einen Crotus Rubianus zu Gegnern Luthers machten, gänzlich absehen und Erasmus Auftreten nicht mit dem ihm gebührenden rechten Namen nennen wollen, rein sachlich genommen der Kampf der baren Verstandeskritik, des popularphilosophischen Räsonnements, dessen, was vorzugsweise unter der von Luther so genannten und so herb mitgenommenen „Vernunft“ verstanden werden muß, gegen

[71] Wie unredlich Erasmus handelte, wie feig, darüber vergl. Gieseler KG. III. 1. S. 175 ff.

die in der eigenen religiösen Herzenserfahrung gewonnene religiöse Selbstgewißheit, der Kampf, um mit Luther in unserem Traktat zu reden, der meditationes et speculationes et quod per animæ studia geri potest von Seiten der sua ipsorum non intelligentes, gegen denjenigen, qui multis variisque agitatus tentationibus nonnullam fidei guttam consecutus est.

Wir wissen aus unserer Darstellung des Glaubensgehaltes unseres Traktates, wie aus unserem Abriß der religiösen Entwicklung Luthers, für welche unser Traktat einen Abschluß bildet, daß Luther als die alleinige Heilskausalität Gott, und zwar den in seinem Worte und in Christo geoffenbarten Gott ansieht: denn im Menschen ist nichts denn sein „Verderben“. Wie nun die göttliche Heilsthätigkeit zu dem aller spontanen Thätigkeit zur Heilserwerbung unfähigen Menschenwesen in Beziehung und Verhältniß trete, wie im Einzelnen das Verhältniß von göttlicher Gnade und menschlicher Empfänglichkeit zu denken und beides zu vermitteln sei, darüber hat Luther in Anbetracht dessen, daß der freie Christenmensch das, was er ist, thatsächlich nur durch Gott ist, keine weiteren Analysen gegeben. Aber festhalten müssen wir Folgendes: es handelt sich bei Luther nur um das religiöse Verhältniß des Menschen Gott gegenüber, nicht um den allgemeinen metaphysischen Gesichtspunkt, ob dem Menschen als endlichem Wesen Gott gegenüber eine Selbständigkeit zukomme, allein vielmehr um die Frage: kommt dem Menschen als sündigem Wesen eine Spontaneität zur Heilserwerbung zu oder nicht? eine Frage, die Luther verneinte, verneinen mußte. Hier setzt nun Erasmus mit seinem Räsonnement über den freien Willen ein, indem er die Frage nach der Freiheit des Menschen vom religiösen Boden auf das Gebiet allgemeiner anthropologischer, ethischer und metaphysischer Verstandeskritik zog. Hier war es leicht, Luthers Ansicht kritisch zu zersetzen und im Hinblicke auf einfache Thatsachen des menschlichen Lebens Luthers Ansicht als eine absolut freiheitläugnende, als eine lächerliche darzustellen. Ja es war sogar ein sehr wohlfeiles Kunststück mit popularphilosophischen Gründen über Luthers Anschauung und seinen Augustinismus vornehm herzufallen, der seinen tiefsten Grund nicht in einem müßigen Spiel der philosophischen und räsonnirenden Theorie, sondern allein in der tiefsten, persönlichen, in unserem Traktat lehrhaft ausgesprochenen Heilserfahrung hatte. Luther empfand die Tragweite der Angriffe des Erasmus eben so tief, als sie von ihm klar erkannt wurde; aber es ist eine vollständige Verkehrung der Sache in Folge der tendenziösen Darstellung bei H. Lang, wenn er meint, Luther sei von den Gegengründen eines Erasmus überzeugt gewesen und habe, nur vom Eigensinn getrieben, gegen besseres Wissen und Gewissen gegen den „Stachel“ der-

selben gelöckt! Die Sache liegt anders. Luther sah, daß Erasmus mit seiner räsonnirenden Dialektik ihm die innerste und gewissteste Herzenserfahrung wegdisputiren, kritisch auflösen wolle; das konnte er freilich nicht ertragen, das mußte sein Gemüth gewaltig aufregen. Darum rief er einem Erasmus klar und mit königlichem Stolze, wie er schon in der Einleitung zur l. A. unseres Traktates sagt, zu: „Davon verstehst du Nichts“; darum war ihm auch die „Vernunft“ d. h. das rein kritische Räsonnement, als „alte Wettermacherin“ so verhaßt, weil sie im kritisch-dialektischen Spiel auch die sicherste Erfahrung, nicht nur die religiöse ins Wanken bringt, nicht immer im Interesse der Wahrheit, sondern um der dialektischen Diatribe, d. h. des Spiels allein willen. Wie wenig Luther die wahre Vernunft, die spekulative, wahrhaft wissenschaftliche Vermittlung der Erfahrungen haßte, wie sehr aber das bloß verstandesmäßige Räsonniren, das zeigt ja am besten seine Antwort auf des Erasmus Diatribe, seine Schrift: de servo arbitrio: sie ist der sprechendste, der schlagendste Beweis dafür, daß Luther solche Fragen, wie über das Verhältniß von Gnade und Freiheit, wo eine unerschütterliche, nicht wegdisputirbare Lebenserfahrung zu Grunde liegt, nicht durch ein an der Oberfläche haftendes Räsonnement, sondern durch die gewaltigste Geistesarbeit ernster und tiefster Spekulation entschieden wissen wollte. In dieser Hinsicht besaß Luther nicht nur den besten Willen, sondern Zeug und Kraft in einem so vollkommenen Maße, daß die einzige größere Probe, die er hievon in de servo arbitrio ablegt, ihn auch in dieser Hinsicht in einer herrlichen Erhabenheit über den mittelmäßigen, alltäglichen Philosophenverstand eines Erasmus erscheinen läßt. Wenn freilich Luther bei aller bewundernswerthen Kraft eine wirklich spekulativ befriedigende Anschauung nicht gewann, ja in der Konsequenz seines Denkens zu spekulativen Ungeheuerlichkeiten gelangte, so ist doch auf der einen Seite das festzuhalten, daß der spekulative Mißerfolg noch nicht das geringste Recht gibt, auf die Unrichtigkeit seiner eigenen Heilserfahrung und der soteriologischen Grundlagen irgend einen Schluß zu ziehen, und daß er in seiner Entgegnung gegen Erasmus mit unerschütterlicher Festigkeit die religiösen Grundanschauungen, die er in unserem Traktate als Glaubenslehre entwickelt hat, als den festen und uneinnehmbaren Boden behauptete, von dem aus allein die Frage vom Verhältniß der göttlichen Wirksamkeit zum Menschen beantwortet werden kann. Der Standpunkt des Heils, der in Christo gewonnenen sittlich-religiösen Freiheit ist es, welcher das Centrum seiner ganzen spekulativen Arbeit bildet, so z. B. um nur eines hervorzuheben ganz entsprechend unserem Traktat, in seiner Anschauung vom Gesetz, in seiner Scheidung der nicht religiösen Welt (der inferioria)

von den religiösen Beziehungen und sonst. Wenn es aber Luther nicht gelungen ist, von diesen Principien der Heilsanschauung aus alle Begriffe zu durchdringen und zu verklären, so sollte man doch wenigstens so billig sein, von ihm nicht zu verlangen, daß er, wie er nach allen Seiten hin die richtigen prophetischen Andeutungen gegeben und die Bahnen gewiesen, so auch selbst nach allen Seiten hin den Bau, zu dem er den Riß klar genug entworfen, ausführe. Wenn Luther sein spekulatives Ziel verfehlte, so war hieran nicht sowohl er selber schuldig, als vielmehr der Gottesbegriff seines Zeitalters, den auch, wie Lang sogar zugibt, ein Erasmus theilte. Dieser Gottesbegriff war ein Schwanken zwischen einer äquilibristischen Fassung desselben, wie ihn besonders die skotistische Scholastik vertrat, und zwischen einer an Fatalismus grenzenden physischen Fassung desselben; darum drohte er, wie bei Erasmus, nach der ersten Seite hin in einen pelagianischen Deismus auszuarten, gegen den sich Luthers Heilserfahrung mit aller Macht aufbäumte; auf der andern Seite aber lag die Gefahr, welcher Luther nicht vollständig entrann, das göttliche Wirken auf den Menschen im Heilsproceß, in der Heilszueignung, die doch von Gott allein ausgehen sollte, rein physisch zu denken und dadurch das ethische Wesen des Menschen zu erdrücken. Hätte Luther von der erst von der neueren Theologie erkannten Unterscheidung der Art der göttlichen Wirksamkeit einerseits in der physischen Weltordnung, und andererseits in der sittlichen Welt- und göttlichen Reichsordnung klare Vorstellung gehabt, so hätten sich ihm auch andere Folgerungen, als die in seinem Buch de servo arbitrio ergeben; sein Endresultat wäre nicht eine vollständige ethische Indifferenziirung des Gottesbegriffs gewesen. Aber der Anfang zu dieser falschen Bahn liegt schon in unserem Traktat; der Gottesbegriff daselbst steht nicht auf der Höhe der neutestamentlichen Idee Gottes als des Vaters und als der Liebe, sondern haftet wesentlich noch auf dem Boden des alten Testaments; weniger die Idee der grundlosen Vaterliebe Gottes ist die Grundidee, in deren Lichte die ganze göttliche Heilsthätigkeit erscheint, so daß die Liebe das immanente Gesetz der ganzen Heilsoffenbarung selbst wäre, als vielmehr vorherrschend die Idee der Erhabenheit, der Ehre Gottes, eine Idee, welche jedoch ethisch gewendet ist, in der Hervorhebung der Wahrhaftigkeit und Treue, vermöge welcher Gott als der metaphysisch Ewige und Unveränderliche seine Willenserklärung, barmherzig zu sein (ex mera misericordia), unverbrüchlich hält. Aber wenn Luther zu dieser Höhe noch nicht durchgedrungen ist, so kann man darum nicht sagen, er sei ins Mittelalter zurückversunken, da wo man im höchsten Falle nur behaupten kann, daß er noch nicht genug vorwärts gedrungen sei. Ebenso

liegt in unserem Traktat ein anderer Mangel verborgen, der es wohl mit verhinderte, daß Luther den Begriff der sittlichen Weltordnung, der Reichsordnung von der Allwirksamkeit Gottes nicht recht zu scheiden vermochte: indem Luther von dem Heile als einer subjektiven Heilserfahrung, von der subjektiven Religion ausgieng, entsprechend seinem eigenen Leben, kam bei ihm die objektive Seite des Heils, wonach dasselbe nicht bloß wie bei ihm als Heilsmittel im Wort und Sakrament, sondern als eine objektive Heilsordnnung anzusehen ist, nicht zu ihrem Rechte — damit gelangen wir zum zweiten hieher gehörigen Gegenstande, zum Verhältniß Luthers zu Zwingli.[72]

Auf den ersten Anblick scheint der Abendmahlsstreit, an welchem der Gegensatz der lutherischen und zwinglischen Reformation und Richtung offenbar wurde, mit unserem Traktat in keiner äußeren und inneren Verbindung zu stehen; denn in unserem Traktate ist von der Sakramentslehre und daher vom Abendmahle auch nicht mit einer Silbe die Rede. Man könnte versucht sein, hieraus den Schluß zu ziehen, daß Luther den Sakramenten gar keine Bedeutung zuschreibe: ein nur halbwahrer Schluß, wenn man bedenkt, daß sich Luther erst jüngst in der Schrift de captivitate Babylonica mit der römischen Sakramentslehre auseinander gesetzt hatte; oder daß, wenn auch für Luther, wie eben der Sakramentsstreit zeigt, das Abendmahl eine ganz besondere Wichtigkeit habe, diese Hinwendung Luthers zur Abendmahlslehre und sein dafür bewiesener hartnäckiger Eifer von dem hohen Standpunkte unseres Traktates aus, den wir als Luthers eigenstes Glaubensbekenntniß anzusehen berechtigt sind, unbegreiflich oder gar als ein Abfall erscheinen müsse. Zugegeben ist in dieser Beziehung, daß von dem Grunde unseres Traktates aus eine solche Werthschätzung des Sakramentes, wie sie bei Luther sonst hervortritt, unmittelbar nicht begriffen werden kann; aber die Mittelglieder, aus denen die lutherische Abendsmahlslehre zu erklären ist, fehlen in unserem Traktate keineswegs. Blicken wir nur einmal zurück auf Luthers Anschauung von der Bedeutung des Wortes und

---

[72] Von den Einzelnheiten des Streites zwischen Zwingli und Luther, insbesondere von des letzteren Grobheiten gegen den auch nicht sehr feinen Zwingli soll hier abgesehen werden. — Aber zur Charakteristik der Geschichtschreibung Heinrich Langs muß angeführt werden, was derselbe über das Gespräch zu Marburg berichtet; a. a. O. S. 232 heißt es von Luther: „Sein ganzes Auftreten war stolz, rechthaberisch, gereizt. Schon äußerlich, durch seine Kleidung — sein Churfürst hatte ihm für die Disputation zwei kostbare Röcke geschenkt — suchte er, der Sohn des Fürstenlandes, dem bescheidenen Republikaner zu imponiren."

und vom Glauben, die beiden Kardinalpunkte seines ganzen Bekenntnisses. Der Glaube kommt ihm nicht zu Stande außer durch die Vermittlung des Wortes, also durch ein sinnliches, objektiv gegebenes Medium; durch dieses Medium wird Gottes Gnadenwille, seine Vergebung, ja der persönliche Christus lebendig offenbar, so daß der Glaube in seiner höchsten Instanz eine durch die Vermittlung des sinnlichen Wortes erzeugte und wachsende Vereinigung der glaubenden Seele mit dem im Worte lebendigen Christus ist. Stellen wir nun, was allerdings in unserem Traktat nicht geschieht, aber eine Erbschaft der ganzen bisherigen dogmatischen Entwicklung auf Grund biblischer Vorstellungen ist, die biblischen Sakramente, insbesondere das Abendmahl zusammen mit dem Worte als koordinirte Gnadenmittel, so haben wir als Folge dieser Koordination ohne Weiteres die Grundzüge der Abendmahlslehre Luthers, daß das Sakrament ihm ein Heilsmittel ist, in welchem sich ebenso, wie im Worte dem Hörenden, so dem Brot und Wein Genießenden objektiv der lebendige Christus darbietet. Führt uns unser Traktat, wenn wir Wort und Sakrament unter derselben einen höheren Kategorie zusammenfassen, auf die Grundzüge von Luthers Abendmahlslehre hin, so ist freilich damit die Frage noch nicht gelöst, ob eine solche Zusammenfassung von Wort und Sakrament in dem Sinne statthaft sei, wie Luther sie fordert, und ob insbesondere eine solche Begründung seiner Abendmahlslehre, wie er sie durch verbale Betonung der Worte „das ist" gibt, berechtigt und möglich sei. Denn das Wort, als sinnliches Kleid des Gedankens, des Unsinnlichen und Uebersinnlichen, ist doch wohl etwas ganz anderes als Brot und Wein, in welchen, wie Luther schließt und hartnäckig festhält, der verklärte Leib Christi wahrhaftig gegenwärtig sein soll. Denn das Verhältniß des Wortes zu seinem geistigen Inhalte ist doch entschieden ein ganz anderes, als das von Brot und Wein zu einem verklärten Leibe. Mit Rücksicht auf diese Andersartigkeit hatte Zwingli freilich recht mit seinem Satze: finitum non est capax infiniti. Luther war auch offenbar in seinen Anschauungen sich selbst nicht ganz klar, und hier ist der Ort, wo man ihn vielleicht eines Sichversteifens auf seine Anschauungen zeihen kann, sofern seine Hartnäckigkeit hierin ein Zeichen von Unsicherheit in Betreff der Gründe ist. Denn obschon er die objektive Realität der Gegenwart Christi im Sakramente des Abendmahls, in Brot und Wein behauptet, wirkt doch die Grundanschauung unseres Traktates, daß das Wort der eigentliche Heilsvermittler sei, in seinen Gedanken und Aussprüchen immer wieder nach: an das Wort soll sich auch im Sakramente der gläubig Genießende halten, und zwar meint Luther hierin viel weniger oder eigentlich gar nicht das dogmatisch gepreßte Wort „das

ist", sondern vielmehr ganz entsprechend unserem Traktate das Verheißungswort, welches dem Glaubigen die Vergebung der Sünden um des für uns dahingegebenen Christus willen zusichert. So ist ein Widerspruch nicht zu leugnen: das Wort in dem hohen geistigen Sinne unseres Traktates soll auch hier Träger des Heils sein, die Wirkung des lebendigen Christus vermitteln, und doch soll dieser Christus zugleich realiter und objektiv in den sinnlichen Mitteln von Brot und Wein als verklärte Leiblichkeit persönlich gegenwärtig sein. Wenn an einem Orte die so oft ungerecht erhobene Beschuldigung gegen Luther, daß er von mittelalterlichen Vorstellungen sich nicht loszureißen vermöge, Grund hat, so hier. Es ist unleugbar eine Nachwirkung des echt mittelalterlichen dogmatischen Materalismus, wie eine Ueberschreitung des in unserem Traktat mit aller Klarheit eigenommenen Standpunktes, wenn Luther sein tief innerliches Glaubensgefühl von der Einheit des Glaubigen mit Christus durch unmittelbar sinnliches Genießen desselben vergewissert und verbürgt haben wollte; und ebenso ist es eine dem freien Sinn unseres Traktates geradeaus zuwiderlaufende Verdichtung, wie ein Widerspruch gegen Luthers allbekannte freie Anschauung von der Bibel, wenn er unter Preisgebung seiner hohen geistigen Auffassung des Wortes nach seinem Heilszwecke und Heilsinhalte durch ein magisch-mystisches Heilsbedürfniß zu einer aller Logik und Sprachlehre Hohn sprechenden Pression des Wortes „das ist" sich verleiten läßt. Luther, freilich auch hier ein Mann der keine Konsequenz scheuenden Denkkraft, hat aus seinen Sätzen in Betreff des Seins Christi im Abendmahl die Folgerungen mit allem Eifer gezogen. Aber weder er und noch weniger seine Anbeter und Nachfolger haben sich durch die Härten der Schlüsse und Spekulationen zur Buße und Umkehr leiten lassen, sondern es versäumt, von dem Boden aus Luthers Abendmahlslehre zu verbessern und umzubilden, von dem aus diese Verbesserung allein möglich ist, wenn man auf lutherischem Boden stehen bleiben will, nämlich vom Boden unseres Traktates.[73]

Ist Luthers Abendmahlslehre vom Standpunkt der „Freiheit eines Christenmenschen" nur dann begreiflich, wenn der Werth des hörbaren Wortes und der genießbaren Substanzen von Brot und Wein als gleich gesetzt wird, so ist dagegen der ganze Standpunkt Luthers gegen Zwingli, dessen extreme Zuspitzung in der Abendsmahlslehre sich offenbart, nach

---

[73] Die ganze Luther'sche Abendmahlslehre leidet dabei an dem Grundfehler, daß ihr Brot und Wein an sich selber schon das Zeichen sind, während offenbar nach den Einsetzungsworten das Brechen des Brotes, das Vergießen des Weines, wie die Vertheilung und Genuß von Wein und Brot die sinnbedeutende Handlung ausmachen.

seinen Grundzügen mit unserem Traktat nicht nur überhaupt vereinbar, sondern aus demselben einzig und allein erklärbar.

Vergegenwärtigen wir uns nur genau die Grundanschauung Luthers, wie sie sich für uns aus der Darstellung seines Traktates ergeben hat. Luther steht durchweg auf dem Boden einer ihm zwar absolut gewissen, aber eben nur subjektiven Heilserfahrung; diese ist es, auf welche er sich mit allem Nachdruck beruft. Darum hat seine Frömmigkeit einen bloß subjektiven, aber auch rein religiösen Charakter. Diese tiefe Subjektivität seiner Heilserfahrung ist für Luther ebenso sehr ein Vorzug, als auch eine Schranke, und zwar gegen Zwingli. Zwingli betrachtet das Christenthum und das Gotteswort viel weniger nach der subjektiven Seite als ein Mittel zur persönlichen Heilsvermittlung, als nach der objektiven Seite, wonach ihm Christenthum und Gotteswort eine objektive Einrichtung, eine objektiv gegebene Offenbarung ist, welcher gegenüber der Christ seinen Glauben dadurch beweist, daß er gehorsam privates und öffentliches Leben nach allen Seiten dieser objektiv gegebenen Offenbarung unterordnet und beides ihr gemäß gestaltet und einrichtet. So ist Zwingli, wie Köstlin ganz richtig sagt[74], strengster Supranaturalist, der mit dem System christlicher Lehre das ganze Leben des Menschen umformen und umgestalten will, während bei Luther alles, was sich ihm als göttliche Offenbarung bietet, erst die kritische Probe seines subjektiven Heilsbedürfnisses passiren muß, um nach seinem Werthe bestimmt werden zu können. Daher hat nach ihm die Bibel nicht gleichen Werth, sondern die einzelnen Schriften erhalten ihre Bedeutung nur durch den Einfluß, welchen sie auf das subjektive Heilsleben ausüben, entfernter als Gesetz, näher als Evangelium: Luther steht von seinem Glaubensprincip aus in einem viel freieren Verhältniß zum Kanon als Zwingli, und dieses hätte man gegenüber dem „freisinnigen" Zwingli nie vergessen sollen, der trotz seiner humanistisch-philosophischen Bildung von der allegorischen Auslegung einen umfassenden Gebrauch machte[75]. Es mag diesem Glaubensstandpunkte Luthers für die Beurtheilung des Kanons etwas Bedenkliches anhaften, wie denn auch dieses Bedenkliche alsbald in Carlstadt'schen &c. Illuminatismus zu Tage trat; aber es liegt in ihm ein ganz bedeutsames Korrektiv für den in der reformirten Kirche zuerst mit aller Strenge ausgebildeten Inspirationsbegriff und zugleich das protestantische Recht der freien Innerlichkeit gewahrt. Wenn H. Lang in diesem Glaubens-

[74] Köstlin, Leben Luthers II. S. 65 ff.

[75] Vergl. Immer, Hermeneutik des N. T. S. 36.

princip „Seligkeitsinteresse", nichts sieht als mittelalterlichen Katholicismus, so dürfte wohl jedermann, dem es um seine sittliche Bildung, um religiös-sittliche Vervollkommnung zu thun ist, katholisch, und nur derjenige religiös und ein Protestant heißen, der über lauter Wirken und Reformiren nach Außen die innere subjektive Seite der Religion vergißt. Diese aus unserem Traktat vollkommen erhellende Beschränkung Luthers auf das religiöse Subjekt, welche jedoch zugleich eine Vertiefung bezeichnet, bildet auch den Grund des Unterschiedes in der Wirksamkeit Luthers für's öffentliche Leben gegenüber von Zwingli. Während Zwingli religiös-kirchliches, wie politisches Leben nach Maßgabe des Gotteswortes umgestaltete, lag es bei Luther nicht etwa bloß, wie man gemeint hat, in einem gewissen Konservatismus, der ihm angeboren gewesen sei, sondern vielmehr in seinem religiösen, seinem Glaubensprincip, seiner subjektiven Heilserfahrung begründet, daß er nur dasjenige in der Reformation beseitigen wollte aus der Kirche und ihren Institutionen, was die heilsvermittelnde Wirksamkeit des Wortes hinderte, und von den Obrigkeiten nichts weiter verlangte, als daß sie das Wort selber frei predigen und walten ließen, und daß er eine politisch-sociale Wirksamkeit im Namen des Evangeliums verschmähte. Von diesem Standpunkte aus, der nicht in der Bornirtheit seines Gesichtskreises, sondern auf der Stärke subjektiver Heilsgewißheit und eines felsenfesten Idealismus, eines unerschütterlichen Glaubens an die neugebärende Kraft des Evangeliums beruhte, mochte er sich wohl mit seinen Anschauungen nicht hineinfinden in die organisatorische, radikale Thätigkeit Zwingli's, und darum zählte er auch den „nüchternen" Zwingli, der mit der Unterwerfung der sittlichen Lebensordnungen in Staat und Kirche unter das Wort Gottes Ernst machte, unter die Schwarmgeister. Denn wenn auch Zwingli sich von einem Carlstadt &c. dadurch vollkommen unterschied, daß für ihn das Wort Gottes einzige Richtschnur für seine organisatorische Thätigkeit war, also mit einem Carlstadt nicht zusammengeworfen werden konnte, so konnte Luther nach seiner Anschauung in der Art, wie man in Zürich organisirend und reformirend vorgieng, nur ein Ueberschreiten über die Freiheit des Glaubens, ein Heraustreten aus den Grenzen der rein religiösen Bewegung sehen, sobald Religion und Politik untereinander flossen, und richtig erkannte er darin, daß man in Zürich aus dem Evangelium eine neue Norm zur kirchlich-politischen Umgestaltung machte, einen Abfall zum Mosaismus, von der Freiheit des durch's freie Wort gewirkten subjektiven Glaubens zum Standpunkt einer alles normirenden neuen Gesetzlichkeit. Daß Luther trotz der freien Humanität Zwingli's richtig sah, beweist klar und deutlich der Umstand, daß in Zürich mit Beistimmung

Zwingli's Wiedertäufer, die sich der dort geltenden gesetzlichen Ordnung nicht fügten, ohne weiteres ersäuft wurden[76], während Luther in dieser Hinsicht, gemäß seinem Freiheitsprincip, viel freieren Ansichten huldigte. Zwingli war freilich praktischer, indem er die Umgestaltung des Volkslebens, welche Luther, obgleich unendlich oft getäuscht, in weiser Selbstbeschränkung auf seine Aufgabe und im vollen Vertrauen auf die Macht des Evangeliums den Fürsten und Räthen überließ, selber in seine Hand nahm. Aber es ist nicht nur darauf hinzuweisen, daß für Luther die Verhältnisse, auch wenn er bei einer solchen politischen Reform Hand anzulegen sich bewogen gefühlt hätte, ungleich ungünstiger lagen, als für Zwingli, sondern auch darauf, daß Luther sein Glaubensprincip verbot, im Namen des Evangeliums politisch wirksam zu sein und im Namen des Wortes Gottes Politik zu treiben. Daß er darum diese Seite der Umgestaltung aus dem Auge verloren habe, ist nicht richtig zu behaupten; aber wenn er es that, wenn er auch hiefür Rathschläge gab und Ideen vorzeichnete, so trieb ihn einerseits hiezu sein patriotisches Gefühl, und andererseits die Noth des Volkes und der Umstände, welche erforderten, daß auch eine Reform im Volksthum als solchem und insbesondere in seinem Schulwesen einzutreten habe, damit das freie Wort in die Breite und in die Tiefe das Gemüth des Volkes ergreifen, begeistern und umgestalten könne.

Der Fehler des Luther'schen Subjectivismus trat freilich bald genug hervor, indem die Organisation des kirchlichen Lebens nur nothdürftige Behandlung fand und später dem guten Willen der Fürsten überlassen werden mußte, ohne daß hiebei Ausschreitungen in der lutherischen Kirche (Kanzler Crell) vermieden wurden, welche als eine Folge der Ueberspannung des reformirten Kirchenwesens (Michael Servede) in Genf weniger Wunder nehmen können, weil dort die kirchliche Ordnung konsequent innerlich mit der politischen eins war. Zwingli und Luther schließen so einander nicht nur nicht aus, wie sie beide selber gemeint haben, sondern ergänzen einander, indem Luther konsequent nach unserem Traktat die subjektive Seite des Evangeliums, Zwingli seine Bedeutung als einer objektiv gegebenen Macht vertritt. Für Luther ist das Objekt, das Evangelium nur da für das Subjekt, das durch Aneignung desselben selig werden, zur Freiheit gelangen soll, für Zwingli ist die Offenbarung eine gegebene Reichsordnung, die als solche ins menschliche Leben einzufügen nnd einzupflanzen ist, damit der Einzelne durch treue, gehorsame Hingabe

---

[76] Köstlin, Martin Luther II. S. 72. — Henke, Neuere KGesch. I. S. 183.

an dieselbe zu seinem Heil gelange und seine Angehörigkeit ans Reich beweise. Aber gerade die Stärke und Macht einer nicht von außen her gewonnenen, sondern innerlich in schwerem Streit erkämpften Glaubensüberzeugung ist es, was einen Luther über Zwingli hochstellt und seine Nation mit ihm fortriß, und diese Ueberzeugung findet in unserem Traktat ihren vollendetsten und klarsten Ausdruck. Doch gerade in der Stärke dieses Glaubensbewußtseins lag für Luther die Gefahr, sein Glaubensprincip selber mit seiner aus dem Glaubensprincip erzeugten Lehre vom Glauben zu verwechseln und jede Abweichung von seiner doktrinären Formulirung seines Glaubensprincipes für eine Alteration des Grundsatzes, für einen Angriff auf seine Erfahrung selber zu halten. Aber obwohl er dieser Gefahr nicht entging, obwohl man versucht sein kann, ihn wegen dieser zeitweisen Erstarrung eines Abfalls von der Höhe unseres Traktates zu beschuldigen, darf doch nicht vergessen werden, wie in so manchen Fällen, einem Andreas Osiander und besonders Melanchthon gegenüber, was insbesondere Rückert hervorhebt, die Größe seines Gemüthes über so manche Differenzen ihn hinüberführte, in denen oder in deren Folgerichtigkeit er einen Abfall von seiner Lehre oder von seinem evangelischen Grundprincip, wie es in unserem Traktat ausgedrückt ist, erkennen zu müssen glaubte.

Diejenigen freilich, die unmittelbar an seine Theologie anknüpften oder an sie anzuknüpfen meinten, haben die Gefahren, denen schon Luther ausgesetzt war, nicht nur nicht vermieden, sondern die doktrinären Einseitigkeiten mit besonderem Eifer hervorgekehrt und die lebendige Darstellung der Macht des Wortes am glaubenden Herzen, welche unser Traktat aus dem Herzen für das Herz gibt, verkehrt in eine trockene Lehre vom rechtfertigenden Glauben. Indem sie aber den Glauben in doktrinärer Weise definirten und, was Sache des Herzens ist, in trockene Lehrsätze verwandelten, und diese Sätze wieder in ein System, fällt ihnen die Schuld anheim, von der Höhe Luthers abgefallen zu sein, die er in unserem Traktat einnimmt, und an die Stelle des freien und frischen Geistes die Macht des unfehlbaren Buchstabens gesetzt zu haben. Die Folge davon war, daß in der altlutherischen Kirche die Ethik, als christliche Sitten- und Lebenslehre vollständig zurücktrat hinter der Dogmatik, während doch nach unserem Traktat der durch die Heilsaneignung gewonnene Standpunkt des Glaubens nur die Grundlage ist, auf welchem sich ein neues sittliches Leben im Einzelnen und in der Gemeinschaft auferbaut.

Doch es ist hier nicht der Ort, diese allmälig sich vollziehende Erstarrung des Glaubensprincipes im lutherischen Dogma, wie sie schon

zu Luthers Zeit und nicht ohne seine Schuld begann, genauer zu verfolgen. Schließen wir vielmehr diesen Abschnitt mit einem erquickenderen Bilde, als das ist, welches uns den allmäligen Abfall von Luthers „Freiheit eines Christenmenschen" offenbart. Denn Luthers privates Leben, insbesondere sein Eintritt in die Ehe und seine Häuslichkeit ist der klarste Beweis dafür, daß er an den ethischen Grundsätzen, die wir aus seiner Schrift kennen, sein Leben lang mit aller Energie festgehalten hat. Hier hat er in der That sowohl diejenige Kraft und Energie seiner religiös-sittlichen Ueberzeugung, diejenige hohe Würdigung aller wahrhaft sittlichen Organisationen und Verhältnisse, wie endlich auch diejenige rücksichtsvolle Zartheit gegenüber den Schwachen bewiesen, welche er in unserem Traktat als die aus dem wahren Herzensglauben von selbst hervorquellenden christlichen Tugenden preist. Man mag über Luthers spätere Entwicklung im Verhältniß zu dem freien Geiste seines Traktates strenger oder milder urtheilen, mehr oder minder in dieser Entwicklung eine fortgehende Verfestigung und dogmatische Erstarrung finden: aber ein vollkommenes Unrecht ist es, wenn man, wie Lang thut, dualistisch zwischen Luther dem Theologen und Kirchenmann einerseits und dem Menschen andererseits spaltet. Man bedenke nur, daß nicht Luther allein daran schuldig ist, wenn die Dogmatik die Ethik überwucherte; es war das die Schuld eines Zeitalters, das erst die Mühe hatte, aus dem Dogmatismus der Scholastik sich loszuwinden und loszuringen, eine Aufgabe, die nicht in Einem Menschenalter, nicht in Einem Jahrzehnt zu lösen ist. Beurtheilen wir Luther nach seinen Früchten, wie sie sich in seiner lebendigen Persönlichkeit darstellen, dann sehen wir, wie seine Glaubensfülle, als der tiefste Grund seines Wesens uneingeschränkt in ihm forlebte und in der That seines Lebens immer und immer wieder die dogmatische Hülle durchbrach. So stellt er sich uns als denjenigen dar, der nicht nur zuerst den kühnen Grundriß einer christlichen Ethik entwarf, sondern der auch, wenn auch verdunkelt durch manchen dogmatischen Eifer, das lebendige Bild eines freien evangelischen Christen zum Ausdruck bringt.

II. Das Verhältniß des Traktats zur Theologie und Kirche überhaupt.

Luthers Schrift „von der Freiheit eines Christenmenschen" hat nicht nur Anspruch auf historische Würdigung in Betreff der Persönlichkeit

Luthers und ihrer Bedeutung für die geschichtliche Thatsache der Reformation und deren Ideen. So lange es noch eine protestantische Kirche und eine protestantische Theologie gibt, und so lange diese beiden auf Luther und seine Persönlichkeit sich gründen, wird diese Schrift für die Beurtheilung der geschichtlichen Entwicklung der protestantischen Kirche in Vergangenheit und Gegenwart, wie der Theologie immer von erstem maßgebendem Einflusse sein. Betrachtungen dieser Art soll dieser Schlußabschnitt dienen, in welchem wir den Inhalt von Luthers Schrift gemäß der entwickelten Darstellung nach zwei Seiten hin untersuchen: 1. im Verhältniß zur christlichen Weltanschauung des Protestantismus, und 2. im Verhältniß zur christlich evangelischen Lebensgestaltung des Protestantismus.

1. Das Verhältniß des Traktates zur Weltanschauung des Protestantismus.

Die evangelische Theologie und Kirche redet von zwei Grundprincipien des Protestantismus, einem formalen, daß die Schrift allein die Quelle und Norm der christlichen Wahrheit und Weltanschauung sei, und einem materialen, daß das Grundprincip des Protestantismus der rechtfertigende Glaube — nicht zu verwechseln mit der L e h r e vom rechtfertigenden Glauben, wie auch Kahnis hervorhebt[77] — sei. Prüfen wir den Inhalt unserer Schrift, so finden wir, daß diese sog. Principien den Grundgedanken unserer Schrift so ziemlich entsprechen: der rechtfertigende Glaube, in welchem sich das heilsbedürftige Subjekt mit dem im Worte gegebenen Heilsinhalte zusammenschließt und eins weiß, ist das Centrum der subjektiven Heilserfahrung wie die Höhe desselben, aber auch zugleich die Quelle, die Kraft der sittlichen Freiheit, des sittlich-freien Christenlebens; an dem Worte bildet sich der Glaube des Christen und aus diesem entspringt die Freiheit. Tritt so die Freiheit hinzu, so würde das materiale Princip sich spalten in eine Zweiheit, sofern der Glaube die überwiegend religiöse Seite, die Freiheit die überwiegend sittliche Seite desselben enthielte. Faßt der Protestantismus sein sola fide in dem vollen Sinne unserer Schrift, so kann man sich die alleinige Bezeichnung des materialen Princips durch sola fide wohl gefallen lassen; soll aber die fides entweder nur ein einseitig religiös-quietistisches Verhältniß zu Gott oder nur ein dogmatisches Fürwahrhalten bedeuten, so liegt in dem Principe der Freiheit, die unser Traktat dem echten Christenmenschen zuschreibt, ein heilsames Korrektiv, ein vor Irrthum und Miß-

[77] Kahnis, der Gang des Protestantismus. 3. Aufl. I. S. 12.

verstand bewahrender Zusatz, welcher darauf hinweist, daß der Zielpunkt christlichen Lebens nicht im Glauben, in der Empfänglichkeit und Herzenserfahrung bestehe, sondern vielmehr in der energischen Bethätigung der sittlich-freien Persönlichkeit. Es wird demnach eine rechte Auffassung des materialen Principes im Anschluß an unseren Traktat in der fides, im Glauben und seinem Begriff nothwendig das mitverstehen, daß der Glaube als lebendiger von selbst Quelle eines frei sittlichen Handelns ist.

A. Das formale Princip des Protestantismus.

Der Grundsatz unseres Traktates, daß die Seele nichts bedürfe für ihr Heil als allein das Wort, kehrt seine polemische Spitze offenbar gegen zwei Richtungen innerhalb der christlichen Kirche, gegen den römischen Katholicismus und gegen diejenige Erscheinung, welche Luther Schwarmgeisterei nennt, gegen den Illuminatismus, sei er nun ein rationalistischer oder ein mystischer. Mit dem Katholicismus hat Luther durch die Betonung des „Wortes" offenbar das gemeinschaftlich, daß er mit demselben das Christenthum als eine historische Thatsache ansieht, mit einem bestimmten historischen Ausgangspunkt und einer ganz eigenartigen historischen Entwicklung. Als diese historische Erscheinung mit ihren alttestamentlichen Vorbereitungen, mit ihrer persönlichen Vollendung in der Person Christi und der Darstellung, welche die Person Christi in der Entwicklung seines Reiches gefunden hat, ist dasselbe zu begreifen und aufzufassen. Das Christenthum ist nicht ein System oder eine Reihe von Lehrsätzen, deren Eintreten in die Welt von der Person desjenigen unabhängig wäre, der das Christenthum in die Welt eingeführt hat, wie der Rationalismus meint, es ist vielmehr ein bestimmtes Leben, das als ein göttliches in der Person Christi in das Leben der Menschheit geschichtlich umgestaltend und neuschaffend eingetreten ist. Zugleich liegt in diesem Festhalten am Worte ein Gegensatz gegen diejenige Richtung des Illuminatismus, welche im Montanismus der alten Kirche zuerst in größerer Gestalt auftauchte und auch im Zeitalter Luthers und später wieder erschien, und welche dahin zu charakterisiren ist, daß sie an eine über die Grundlagen des biblischen Christenthums hinausgehende Offenbarung und Perfektibilität des Christenthums glaubt. Während so Luther die historisch und objektiv gegebenen Grundlagen und Heilsmittel des Christenthums in seiner Hervorhebung des Wortes in Schutz nimmt gegen jegliche unhistorische Rationalisirung wie gegen jede illuminatistische Willkür und Schwärmerei, wendet sich dieses sein Princip zugleich kritisch gegen die römisch-katholische Kirche und ihren Traditionsglauben. Denn

nicht alles und jegliches, was sich an die erste Erscheinung des Christenthums, wie sie sich uns in den biblischen Urkunden darstellt, angeknüpft hat, und was als eine Fortsetzung, als eine nothwendige Entwicklung in Lehre, Sitte und Verfassung aus diesen Anfängen von der römischen Kirche ausgegeben wird, ist als ein nothwendiges hinzunehmen, sondern vielmehr von den Grundanschauungen des Christenthums, vom „Worte" aus zu prüfen und nach seinem wahrhaftigen christlichen Inhalte zu untersuchen, wie Luther dieses selber gethan hat in seinem præludium de captivitate Babylonica. Doch während Luther in jener Schrift an das katholische Dogma mit allem Recht den objektiv historischen Maßstab des Gottes Wortes als einer objektiv gegebenen Urkunde des ursprünglichen Christenthums angelegt hat, will er nach unserer Schrift doch nicht innerhalb des Christenthums allem, was die h. Schrift enthält, denselben Werth zuschreiben; hier tritt als Ergänzung für die einseitige Objektivität die Subjektivität hinzu, welche nach dem in ihr liegenden Maßstabe bestimmt, was innerhalb des Ganzen der h. Schrift einen geringeren oder höheren Werth besitzt. Der Maßstab dieser Beurtheilung des Kanons ist allerdings ein subjektiver, aber doch kein willkürlicher, denn es ist der Maßstab des Eindruckes, den das Wort Gottes für sich auf das heilsbedürftige Gemüth hervorbringt; je energischer eine Schrift auf die subjektive Entwicklung des Heilslebens einzuwirken vermag, um so mehr verdient auch ihr Inhalt den Namen Wort Gottes, um so höher ist sie zu schätzen. Daher kommt es, daß Luther nicht nach formal-objektiven Gesichtspunkten den Inhalt der Bibel scheidet, sondern nach subjektiv-materialen in Gesetz und Evangelium. Darum steht nach Luther offenbar und augenscheinlich, wie schon unser Traktat klar durchblicken läßt und er später unverkennbar in vielen Aeußerungen zeigt, über dem formalen Princip das materiale Princip, das Princip der christlich freien Persönlichkeit.

Damit ist, was nie hätte vergessen werden sollen, gegenüber von der rein objektiv-supranaturalistischen Anschauungsweise der Bibel ein kritisches Moment für die Luther'sche Theologie und Kirche von Anfang gegeben, welches allerdings nur bei Luther zunächst in einzelnen bekannten Sätzen zum Ausdruck kam, dann aber begraben blieb, und erst wieder in unserem Jahrhundert und zwar in der Kritik der Tübinger Schule zum Ausdruck kam. Es ist ganz unrichtig, wenn Immer[78] sagt, daß die historische Kritik Baurs in Folge des Streites um das Leben Jesu von

[78] Immer, Hermeneutik des N. T. S. 81. Dagegen vergleiche man, was Baur selbst sagt in Klüpfel, Geschichte der Universität Tübingen S. 407 ff., ferner

Strauß entstanden sei. Die ganze kritische Bewegung von Semler bis auf Strauß trug einen formalistischen Charakter, sofern sie unter Preisgebung der supranaturalistischen Vorstellung von der Inspiration der Bibel, die einzelnen Schriften nach vorzugsweise äußerlichen Momenten beurtheilte und mit einem materialen, aus der Bibel selbst geschöpften Princip in die Entstehungs- und Bildungsgeschichte des Kanons nicht einzudringen vermochte. Mit bessern kritischen Mitteln und einer objektiveren Methode ausgestattet konnte diese Kritik viel mehr leisten und leistet sie auch heutzutage mehr als ehedem. Aber hiezu war nothwendig, daß, wie durch Baur geschah, in der Bibel selber ein sicherer materialer Standpunkt gesucht und gewonnen werden mußte, von welchem aus der ganze Gehalt der Bibel bezw. des neuen Testamentes nach seiner Entwicklung in ein neues Licht gestellt werden konnte. Es ist nun offenbar nicht zufällig, auch durchaus nicht aus der vorangegangenen Entwicklung der historischen Kritik zu erklären, daß Baur diesen Standpunkt, dieses *δός μοι ποῦ στῶ* im Paulinismus fand, daß die paulinischen Briefe der Ausgangspunkt seiner kritischen Arbeit wurden. Hier stehen wir vielmehr auf dem Boden Luthers, nur indem sein subjektiver Grundsatz, daß eine Schrift um so werthvoller sei, je mehr sie das Glaubensbedürfniß befriedige, in eine objektive, historisch-kritische Maxime [79] übersetzt wird, daß je strenger und ausgeprägter eine Schrift die paulinische Grundanschauung vom Glauben o d e r i h r G e g e n t h e i l an der Stirne trage, ihr historischer Werth um so mehr wachse. Von diesem Gesichtspunkte aus übte Baur seine Kritik an den paulinischen Briefen zuerst und an den sonstigen Schriften des neuen Testamentes und vertrat damit das rechte lutherische Princip, aus der Subjektivität Luthers in einen objektiv-kritischen Maßstab übertragen, und die Wahrheit dieses Principes wird dadurch nicht umgestoßen, daß Baur, verleitet hauptsächlich durch die intellektualistische Anschauung Hegels, in seinem kritischen Verfahren die Dialektik des religiösen Lebens, welche sich nicht deckt mit der der reinen Gedankenbewegung, in ihrer besonderen Eigenthümlichkeit verkannte und darum weder zu einer vollkommenen Würdigung des Urchristenthums und der Bedeutung der Person Jesu als Quellpunkt der Entwicklung, noch zu einer vollkommenen Erkenntniß all der Vermittlungen und Schwankungen, welche die Schriften des neuen Testaments bis zum

---

Baur KG. Bd. V. S. 395 ff. — Vergleiche hiezu ferner Baur, Vorl. über Dogmengeschichte. III. S. 309.

[79] Man vergleiche in dieser Beziehung Luthers und Baurs Urtheil über den Jakobusbrief und insbesondere über die Apokalypse.

Johannesevangelium zeigen und die nicht einzig lehrhaft-dialektischer Art, sondern religiöser Natur sind, gelangte, ferner, daß er einer rein quellenmäßigen Betrachtung der Synoptiker nicht in vollem Maße gerecht wurde. Beide Betrachtungsweisen, die realistische, welche von einem bestimmten Materialprincip ausgeht, und die formalistische, welche den Maßstab der Quellenkritik ꝛc. anlegt, müssen zusammengehen, damit ein richtiges Ergebniß ersprieße. Für die erstere ist der Grund durch Luther gelegt dadurch, daß er das materiale Princip des Glaubens zum Kriterium über das formale Princip erhebt; die andere Betrachtungsweise aber ist vorzugsweise auf reformirtem Boden entstanden, indem dort hauptsächlich in der holländischen Kirche alter und neuer Zeit, sobald der Bann der strengen Inspirationslehre gefallen war, eine objektive Exegese sowohl, wie eine objektive Quellenkritik sich Bahn brach[80]. Auch in dieser Hinsicht stehen sich die beiden Richtungen nicht feindselig, sondern ergänzend gegenüber.

B. Das materiale Princip des Protestantismus.

Es ist selbstverständlich, daß nach den mannigfachen Ausführungen, welche in unserem Traktate sich finden, die Hervorhebung des Glaubensprincipes mit all' der Kraft, mit welcher Luther dies thut, und mit aller Schärfe gegen den römischen Katholicismus und seine Werkheiligkeit gerichtet ist. Es ist jedoch durch den Glaubensbegriff Luthers nicht nur der Katholicismus, sondern auch alles dasjenige ausgeschlossen, was in der evangelischen Kirche und Theologie als katholischer Rest und Sauerteig noch nachlebt. Ist der Glaube im Sinne unseres Traktates eine Beschaffenheit des Gemüthes, ein Zustand des Herzens, den dieses Herz allein der göttlichen Einwirkung verdankt, so steht der Christ im Glauben in einer unmittelbaren Beziehung zu Gott. Von diesem Standpunkte aus erscheint der Glaube in der Form eines reinen Bekenntnißglaubens, der gläubigen Annahme eines Bekenntnisses, geradezu als eine Entziehung der Ehre Gottes, als eine Störung des unmittelbaren Verhältnisses zu Gott, als ein Akt der Werkheiligkeit, welcher sich, verdienstsuchend, zwischen das heilsbedürftige Herz und Gott einschiebt, und es ist ein greller Widerspruch mit dem Glaubensbegriff unseres Traktates, ein Abfall zur Werkheiligkeit des Katholicismus, wenn die gläubige Annahme eines Bekenntnisses für Glauben selber genommen wird, ein

---

[80] Vergl. Immer, Hermeneutik des N. T. S. 64 ff.

Abfall, den Alex. Schweizer am trefflichsten gezeichnet hat mit dem Worte[81]: „Einst haben die Väter ihren eigenen Glauben bekannt, jetzt hingegen müht man sich ab, ihre Bekenntnisse zu glauben". Wenn Luther ferner die Innerlichkeit dieses Glaubens mit allem Nachdruck dadurch schützt, daß er ihn als das Innerliche und innerlich sattsam Genügende aller äußeren Frömmigkeitsübung, allem Gottesdienst als äußerlichem entgegensetzt, so hat er damit auch über die Ueberschätzung der Sakramente principiell den Stab gebrochen. Mag Luther auch noch so sehr mit allem Nachdruck die subjektive Entstehung des Glaubenszustandes an die Wirkung der Heilsmittel, des Wortes und der Sakramente, binden — von den Sakramenten ist aber in unserem Traktate gar nicht die Rede! —, so sind diese Heilsmittel eben doch bloß Mittel, nicht der Zweck selber[82], und als solche Mittel nicht unmittelbar wirksam, sondern rein abhängig von der freien geistigen Empfänglichkeit, welche im Worte den Geist, im Sakramente das Wort und im Sakramentsworte eben wieder den Geist zu erfassen und ins Herz aufzunehmen versteht. Diese Innerlichkeit in der Fassung des Glaubensbegriffes ist für die Glaubens- und Weltanschauung des Protestantismus von der größten Wichtigkeit; denn sie vernichtet von Grund aus alle hierarchischen Bestrebungen, alle diejenigen Theorien, nach welchen das geistliche Amt eine vermittelnde Stellung zwischen Gott und dem Menschen einzunehmen hätte, sie vernichtet alle und jede Werkheiligkeit, indem sie den Menschen, allerdings durch die Vermittlung des Wortes in Predigt und Sakrament, an Gott selber weist. Bedeutsam ist weiter, daß Luther den Glauben mit allem Nachdruck als ein Verhältniß des Herzens beschreibt, und zwar in dem Sinne, daß der Weg zu diesem Verhältniß nur durch die tiefste Gewissenserschütterung hindurchgeht. Damit ist aller Rationalismus und Pelagianismus sowohl, wie aller Quietismus und alle rein sentimentale Frömmigkeit ausgeschlossen. Der Glaube ist ein ethisch-religiöser Zustand, die Frömmigkeit ist weder einseitig ein Wissen über unser Verhältniß zu Gott, noch ein rein sittliches Handeln; noch aber ist der Glaube ein reines schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl, reines Gefühl als solches. Er ist Gefühl, ja das kräftigste Gefühl, das einem Menschenherzen einwohnen kann; aber er ist ein Gefühl, das einen direkten Bezug hat auf die sittliche

---

[81] Alexander Schweizer, Glaubenslehre nach protest. Grundsätzen. Bd. I. Vorwort S. III.

[82] In der römisch-katholischen Kirche ist, wie die Lehre vom Meßopfer und das höchste Fest derselben, das Fronleichnamsfest, zeigt, die Darstellung des Sakraments der Gipfel und Zweck der Kirche, ihre höchste Selbst- und Machtdarstellung.

Lebensaufgabe des Menschen, nämlich das Gefühl, daß der Mensch nur im Zustande der Versöhnung, des Friedens mit Gott, den Gott selbst herbeiführt durch Christus, zur Erfüllung seiner sittlichen Lebensaufgabe die freie Freudigkeit und die vollkommene Kraft besitzt, während dem Glauben des sentimentalen Quietismus eben diese sittliche Energie abgeht, welche das ganze Lebensgebiet umspannt, und der rationalisirende Pelagianismus sich in ein atomistisches Handeln oder in Selbstgerechtigkeit verliert.

Gegenstand und Inhalt des Glaubens selbst aber ist nach unserem Traktat Gott, oder sofern Gott sich im Worte des Gebotes und der Verheißung offenbart, das Wort und Christus. Aber man achte genau darauf, daß Luther unter dem Worte nicht den Buchstaben desselben, sondern seinen Inhalt allein versteht. Darum ist der Glaube an das Wort des Gebotes, in welchem sich die Heiligkeit Gottes offenbart, der Glaube an Gottes heilige, unverbrüchliche Weltordnung, an die sittliche Weltordnung (Heiligkeit und „Ehre“ Gottes) sowie an die heilige ewige Bestimmung des Menschen zum Kind Gottes (die „Treue“ Gottes); der Glaube aber an das Wort der Verheißung, wie es in Christo Fleisch geworden ist, ist der Glaube an die unveränderliche Liebe und Treue Gottes, welche in Christo die Sünde und Schuld des reuigen Sünders auf sich selbst nimmt und ihm in Christo und der von ihm ausgehenden Lebenskraft die eigene Gerechtigkeit und Heiligkeit als sittlich-religiöse Freiheit, Freudigkeit und Seligkeit mittheilt — der Glaube an Gottes väterliche Liebesordnung. Demgemäß ist der Glaube als Gefühl, als Empfindung nach Luther wesentlich Vertrauen, Dankbarkeit, ehrerbietige Liebe und Hingabe, und seiner Wirkung nach freies freudiges Ergreifen der menschlich-sittlichen Lebensaufgabe nach allen ihren Beziehungen der Selbstbildung und des Gemeinschaftslebens.

Sofern die Liebesordnung, die Liebesmittheilung Gottes an die Welt durch die Person Christi geschieht, da sein ganzes Leben ein fortgehender Proceß fortschreitender, sich steigernder Hingabe an das Wohl der Welt, fortgehende Aufopferung für die Welt ist, auf der anderen Seite aber die Selbsthingabe des Christen an die Person Christi dieser Selbstentäußerung Christi entspricht, ist der Glaube in seiner höchsten Stufe ein Einswerden mit Christus, eine Verklärung des ganzen Menschen in das Bild Christi, ein Gestaltgewinnen Christi in uns. Sehen wir zurück auf diese Grundgedanken Luthers bis hieher, wo sich seine Ethik anschließt, dann erkennen wir, daß diese Grundzüge, die wir als den unveränderlichen Bestandtheil christlicher Glaubensanschauung

anzusehen das Recht haben, durchaus nicht Erzeugniß der Spekulation, sondern der Glaubenserfahrung, also wesentlich Glaubenslehre sind. Wenn nun auch wohl für Luther gelten kann und gelten muß, daß er mit der Beschränkung auf diese Grundanschauungen durchaus nicht die Dogmen der Trinität und der Person Christi abrogieren wollte, sondern sie vielmehr unverändert nicht nur aus Pietät gegen die Tradition, sondern aus voller Ueberzeugung herübernahm und voraussetzte, so sind wir doch aus dieser ersten Darlegung des christlichen Glaubens aus der Glaubenserfahrung heraus für die evangelisch-protestantische Fassung des Christenthums zu dem Schlusse berechtigt, daß, wenn Luther seinen Glauben darstellen konnte, ohne auf jene Dogmenbildung der alten Kirche irgendwie Rücksicht zu nehmen, diese Dogmen in ihrer überkommenen Fassung nicht wesentlich Inhalt des christlichen Glaubens sind, daß das evangelische Christenthum, das Christsein nicht wesentlich mit der Annahme jener Dogmen verbunden ist. Diese Dogmen gehören nicht der Glaubenslehre als wissenschaftlicher Darstellung der christlichen Glaubenserfahrung an, über deren Gebiet sie hinausliegen, sondern vielmehr der spekulativen Theologie, deren Aufgabe es ist, die Erfahrungsthatsachen des christlichen Selbstbewußtseins apologetisch und thetisch mit den objektiv gegebenen Ideen des Menschen und Gottes in Einklang zu bringen und das durch die Glaubenslehre gegebene, gesichtete und geordnete Material und die spekulativen Ideen Gottes und des Menschen auf dem Wege dialektischer Vermittlung zu einem Ganzen, zu einem System zu verweben. Luther ist in dieser Hinsicht der Vorläufer Schleiermachers und Schweizers insbesondere unter den Schülern Schleiermachers, sofern unser Traktat, wenn er auch keine vollständige Glaubenslehre sein will, doch ausdrücklich in Anspruch nimmt, eine Darstellung christlichen Glaubens rein auf Grund der Erfahrung zu sein (gustare l. A.), und sofern er, sich rein beschränkend auf diesen Zweck, alles dasjenige ausscheidet, was für die menschliche Heilsgewißheit, für das Heilsleben von sekundärer Bedeutung ist und anderen Disciplinen der theologischen Wissenschaft zugehört. Aber nicht bloß die Grenze gegenüber der Spekulation hat er genau gezogen, sondern er ist durch unseren Traktat auch ein Prophet geworden für die viel später ins Leben getretene biblische Theologie und ihre Verwendung für die Glaubenslehre. Wie entschieden widerspricht doch die ganze Anlage seines Traktates der so viel verbreiteten Meinung, als ob der systematisch geordnete Lehrinhalt der Bibel zugleich an sich schon eins sei mit dem christlichen Glauben, als ob das System biblischer Lehre mit der Glaubenslehre sich decke! Mit welchem Nachdruck dringt er doch darauf, daß der im Worte gegebene Inhalt erst ein Eigenthum des Sub-

jekts geworden sein müsse, und zwar nicht des Verstandes, der reinen Erkenntniß, sondern des heilsbedürftigen Herzens, welches dann vermöge seiner Heilssehnsucht und Heilsempfänglichkeit den dargebotenen Stoff erst innerlich aufzunehmen, zu verarbeiten, auch das nicht zum Heil gehörige auszuscheiden habe, um wirklich zum Glauben, zur Heilsgewißheit zu gelangen! Es erinnert unwillkürlich an Schleiermachers bekannte Forderung „eines ins Große gehenden Schriftgebrauches“ [83], wenn Luther den ihm im Worte dargebotenen Stoff nicht nach äußeren Kategorieen, sondern nach der Wirkung dieses Stoffes aufs heilsbedürftige Gemüth scheidet in Gesetz und Evangelium, Gebot und Verheischung. Damit hat er in der That einen großartigen Schriftgebrauch gemacht und wenn auch nicht neu gefunden, weil er sich an Paulus anlehnt, doch den organischen Zusammenhang des alten und neuen Bundes für die Theologie wieder entdeckt.

Aber nicht nur für die Darstellung der christlichen Glaubenswelt und ihre organische Gliederung in die verschiedenen Disciplinen, wie für die Vertiefung des Glaubensbegriffes enthält Luthers Traktat die fruchtbringendsten Andeutungen, sondern auch für die Darstellung der einzelnen Glaubenslehren. Betrachten wir seine Lehre von Gott oder vom Menschen oder von Christus oder von der Versöhnung und Rechtfertigung, so wird keine einzige Stelle nachweisbar sein, wo er in seiner Darstellung die Grenze ethischer Gesetzmäßigkeit überschritte und auch nur im Geringsten der in der modernen Theologie so oft als Tiefsinn gepriesenen Vermischung der Physik und Ethik [84] mit schlimmem Beispiel voranginge. Der Dualismus, den er im Wesen des Menschen setzt, ist nicht ein hyperphysischer, wie bei dem Apostel Paulus [85], sondern ein rein ethischer, welcher für den Glaubigen in der Freiheit des Glaubens und der daraus quellenden sittlichen Energie überwunden ist und immer mehr überwunden wird; seine Gottesidee, obwohl alttestamentlich gefärbt und in einer gewissen alttestamentlichen Erhabenheit gehalten, ist durchweg ethisch; die Entwicklung der Person Christi als fortgehende Hingabe an die Menschen und fortschreitende Selbstmittheilung entwickelt sich in dem fortschreitenden Kampfe und Gegensatz mit der Welt durchaus ethisch; die Aneignung des Heils verläuft vollständig innerhalb der

---

[83] Schleiermacher, der christl. Glaube. 5. Ausg. Bd. I. S. 148 (§ 27. 4).

[84] Das horribelste Beispiel dieser Theologie ist Culmanns Ethik.

[85] Vergl. Pfleiderer, der Paulinismus. S. 47 ff. und oben die Anthropologie Luthers in unserem Traktat.

Gränzen ethischer Entwicklung, d. h. der Gränzen der Freiheit, der freien Empfänglichkeit; und wenn es scheint, als ob Luther mit seiner Anschauung von dem Verhältniß der Person Christi zur Menschheit, vermöge dessen er im Stande ist, der Menschheit seine Güter zu- und sich die Sünden der Menschheit anzueignen, ins mystische, unethische Gebiet gefallen oder hinübergegleitet wäre, so ist das eben nur ein Schein; denn indem Luther die Person Christi in diese mystische Beziehung zur Menschheit setzt, deutet er eben, wenn er es auch nicht ausspricht, an, daß die ganze Menschheit ein ethischer Organismus, ein sittlicher Leib sei, ein werdendes Gottesreich, an dessen Spitze Christus mit seiner göttlichen Lebenkraft steht. Nur durch diese ethische Anschauung nicht bloß vom einzelnen Menschen, sondern auch von der Menschheit als solcher, als Ganzem, ist es möglich, daß das Werk Christi in seiner Wirkung auf die ganze heilsbedürftige Menschheit bezogen werden kann.

Zugegeben ist freilich, daß die Idee des Reiches Gottes, wenn auch vereinzelt angedeutet, doch nur im verborgenen Hintergrund hervortritt, daß Luthers Glaubenslehre subjektiver Natur ist und bleibt. Aber verlange man von ihm nicht mehr, als er geben will. Die ganze Richtung Luthers hat zu ihrem Grund eben die subjektive, am Worte großgezogene Heilserfahrung. Diese Subjektivität gewinnt auch hierin ihre Ergänzung durch die Richtung der reformirten Kirche auf eine objektive Darstellung des christlichen Glaubensgehaltes, wofür Calvins institutio religionis christianæ das erste klassische Muster ist.

Luthers Traktat enthält im engsten sachlichen Zusammenhang mit der Glaubens- auch die Sittenlehre; denn der Glaube ist ebenso Princip des sittlichen Handelns, als Höhepunkt der Heilserfahrung. Diese enge Verbindung von Glaubens- und Sittenlehre, der praktische Zweck des Traktats — er will ja eine Summa christlichen Lebens geben — mag der Grund sein, warum die Lehre von der christlichen Hoffnung, die Eschatologie, zu kurz kommt. Doch danken wir es Luther, daß er im Glaubensprincip der Ethik wieder ihr christliches Fundament entdeckt und ihr den einheitlichen Grund und Ausgangspunkt wieder gegeben hat. Er hat die Ethik ebenso sehr aus der scholastischen Kasuistik und Atomistik, wie aus der dualistischen Weltflucht der Mystik befreit und die Erde dem Christenthum und das Christenthum der Erde wiedergegeben. Man mag freilich das Band, mit welchem Luther die einzelnen Menschen mit einander verknüpft, etwas äußerlich finden und in der Begründung Luthers „der Mensch muß mit seinem Nächsten etwas zu schaffen haben“ nicht eine ethische, sondern nur eine empirische Motivirung der Zusammengehörigkeit, der solidarischen Gemeinschaft der Menschheit sehen. Aber

genug: er hat doch dieses Band wieder hervorgehoben, und was seiner Begründung an ethischer Stärke abgeht, eben weil ihm der Begriff des Reiches Gottes mehr im Hintergrunde steht, hat er ersetzt durch die Energie, mit welcher er das Gebot der Liebe, als das freie Gesetz des freien Christenmenschen nach seinen verschiedenen Seiten darstellt und entwickelt. Was er als Ziel und Zweck der ethischen Entwicklung des Einzelnen in seiner Selbstbildung und in seinem Verhältniß zum Nächsten vorzeichnet, wird stets das Ideal christlich-sittlicher Entwicklung bleiben, damit nicht nur jeder für sich ein filius dei, sondern alle mit einander ein Reich Gottes werden. Luther hat freilich nur die Grundzüge gegeben nnd auf die einzelnen Gebiete sittlichen Lebens nicht durchaus Rücksicht nehmen können; aber diese Grundzüge mit Grundlage, Umfang und Ziel, mit Anfang, Mitte und Ende sind der Rahmen, der nur auszufüllen ist, um eine wahrhaft christliche Ethik im evangelischen Sinn auszugestalten.

Indem Luther mit der Darstellung des Glaubens die des christlichen Lebens verband, und zwar aufs allerengste, hat er sich stillschweigend gegen die einseitige Begünstigung der Dogmatik gegenüber von der Ethik ausgesprochen und der Dogmatik als Glaubenslehre eine freiere, weitherzigere Haltung zugewiesen. Wenn nur das Princip des sittlichen Lebens der wahrhaftige innige Herzensglaube ist, der von selbst seine köstlichen Früchte der Selbsterziehung und der Nächstenliebe treibt, und dieser Glaube an der göttlichen Offenbarung der sittlichen Welt- und Reichsordnung, an der Person Christi sich bildet, so ist das Ziel erreicht, und der Mannigfaltigkeit der menschlichen Individualitäten für ihre Bildung im Einzelnen ein weiter Spielraum gestattet: denn, wie Luther selber andeutet im Briefe am Leo X. und in der Einleitung zur l. A., es kommt ja nicht auf die speculationes, sondern auf das gustare fidem an, auf die ethische „Freiheit eines Christenmenschen", auf das „christliche Leben", von welchem eben sein Traktat eine „Summa", eine kurze übersichtliche Darstellung geben will.

2. Das Verhältniß des Traktates zur äußeren Lebensgestaltung des Protestantismus.

Obwohl die unvergängliche Bedeutung unserer Schrift vorzugsweise in der Entwicklung dessen beruht, wie das Christenthum im einzelnen Subjekte zu einer die ganze Persönlichkeit ergreifenden, umgestaltenden, sittlich belebenden Macht wird, so fehlt es doch nicht in unserer Schrift an principiell bedeutsamen Anschauungen in Betreff der äußeren Lebens-

gestaltung des Protestantismus als Kirche und in seinem Verhältniß als Kirche zum Staatsleben. Was nämlich zuerst die Entstehung und Bildung der christlichen Kirche, der Gemeinde anbelangt, so stellt sich Luther rein auf den Boden der evangelischen Freiheit gegenüber dem Katholicismus sowohl, als auch der Schwärmerei. Denn wenn der Einzelne für sein subjektives Glaubensleben, sein Christwerden und -Sein lediglich an die äußeren Mittel des Wortes Gottes gebunden ist (und ergänzend die Sakramente), an diese äußeren Vermittlungen aber durchaus, so kann auch im großen Ganzen der christlichen Kirche für ihre Gründung, Bildung und Erhaltung es kein anderes Mittel geben als einzig und allein das Wort Gottes (und die Sakramente) als Gnadenmittel, oder sofern das Wort nur der Träger des Geistes ist, den göttlichen Geist selber, den Geist Christi. Um also die Kirche, das christliche Volk zu sammeln und im rechten Christenthum zu erhalten, bedarf es keines weiteren Mittels, als einer wahren Verkündigung des Evangeliums, des göttlichen Wortes, welches durch seine unmittelbare Wirkung auf die Gemüther eine Christengemeinde erzeugt und bewahrt. Sofern es also allein die Wirksamkeit des Wortes ist, welche den Christen zum Christen macht, so ist unter den einzelnen Christen kein Werth und Rangunterschied, da alle gleichermaßen vom Wort und seiner Wirkung abhängig sind: alle sind gleichermaßen Priester, das christliche Volk ist ein priesterliches Geschlecht. Diejenigen, welche der Ordnung, der Zweckmäßigkeit wegen zur Verkündigung des Wortes aufgestellt sind, haben vor anderen Christen durchaus nicht einen specifischen Vorzug voraus, da ihre subjektive Heilsentwicklung durchaus an dieselbe Vermittlung gebunden ist, wie die der anderen Christen, sie sind nicht Priester im hierarchischen Sinn der römischen Kirche, wonach die Hierarchie die eigentliche Kirche ausmacht, sondern vielmehr einzig und allein „Schaffner" des Wortes Gottes, das sie, als ordnungsmäßig berufen, dem christlichen Volke zuzudienen haben. Diese Anschauung, welche Luther mit allem Eifer und Nachdruck feststellt und aufrecht erhält, begründet nicht nur einen ganz principiellen Gegensatz zur römisch katholischen Kirche, sondern schließt auch alle hierarchischen Bestrebungen innerhalb der evangelischen Kirche schlechthin aus. Denn so hoch man auch von dem Amte dessen denken mag, welcher berufen ist, das Evangelium zu verkündigen, — und Luther denkt davon gewiß sehr hoch —, und je schwerwiegender dem entsprechend die Verantwortung, so begründet dieser Umstand doch in keinerlei Weise das Recht, in die vermittelnde Stellung, welche allein das Wort einnimmt, die Person desjenigen einzuschieben, der das Wort verkündigt, wie es in der katholischen Kirche geschieht, und durch diese Selbsteinschiebung der Person

eine Stellung zu beanspruchen, welche allein der Person Christi als dem persönlich geoffenbarten Worte in seiner höchsten Steigerung und Fülle, zukommt. Darum ist der evangelische Geistliche in keinerlei Weise das, was die römische Hierarchie für sich beansprucht, Nachfolger Christi, Fortsetzer seines Werkes, sondern nur Diener Christi, welcher das, was geoffenbart ist, aber einerseits mit dem Rechte, daß es allen ohne Unterschied zugänglich sei, und andererseits mit der Pflicht, daß alle um der Seligkeit, des ewigen Wohles willen dasselbe aufnehmen sollen, in geordneter Weise den heilsbedürftigen Seelen mittheilt. Indem Luther aber zugleich mit allem Nachdruck darauf dringt, daß das Wort allein und ausschließlich und zwar um der Zweckmäßigkeit und der Ordnung willen durch hiezu verordnete Diener verkündigt und zugedient werde, stellt er das christliche Gemeinschaftsleben sicher gegen alle illuminatistischen Willkürlichkeiten, mögen sie nun ausgehen von denjenigen, welchen die Zudienung anvertraut ist, oder von der Gemeinde, der das Wort zugedient werden soll. Denn soll der christliche Charakter des Gemeindelebens gewahrt und erhalten bleiben, so muß die Gesammtheit der Christen an das Wort gebunden sein als das Heilsmittel und weder der Prediger als der Diener des Wortes für die Gemeinde hat das Recht, an die Stelle des Wortes ein anderes Heilsmittel nach eigenem Gutdünken zu setzen, noch die Gemeinde, sofern sie nicht den historischen Zusammenhang mit der ganzen Christenheit und die lebendige Gemeinschaft mit Christus verlieren will. Aber es ist hiebei nicht zu vergessen, sondern mit allem Nachdruck darauf zu achten, daß unter Wort nicht der Buchstabe der Schrift, sondern ihr geistiger religiöser Inhalt als heilserzeugende Macht zu verstehen ist, wie Luther selber (s. o.) Gesetz und Evangelium dem Geiste nach unterscheidet. Daß Luther in diesem Sinne den Dienst am Worte geübt wissen will, geht daraus hervor, daß er einen geordneten Dienst verlangt und von denjenigen insbesondere eine durchaus gründliche Beschäftigung mit dem Worte fordert, welche zum Dienste des Wortes berufen sind. Daraus ergibt sich die Bedeutung eines strengen theologischen Studiums für die Kirche, ihre Begründung und Erhaltung. Denn dieses Studium soll eben einführen in eine rechte Erkenntniß dessen, was zum Heile der Menschheit dient, und des Weges, der zu diesem Heile führt; daraus ergibt sich eine auf Grund des christlichen Heilsprincipes sich vollziehende Scheidung dessen innerhalb der Bibel, was zur Heilsbegründung und Entwicklung in einer näheren oder entfernteren Beziehung steht, was mit anderen Worten mehr oder weniger, nach dem Heilswerth gemessen, Gottes Wort ist.

Wenn Luther in unserem Traktat in Betreff der äußeren Organi-

sation der Kirche keine weiteren Andeutungen gibt, so folgt das einfach aus dem schon öfter hervorgehobenen Umstande, daß er vom Glauben, vom frommen Subjekte ausgeht und nicht die objektive Idee des Reiches Gottes, des Christenthums als einer geschichtlich gegebenen Macht und Erscheinung zu Grunde legt. Daher auch der Unterschied in der Art und Weise, wie in der Kirche Luthers und in der Zwingli's die Organisation innerhalb der Gemeinden und Territorien vollzogen wurde. Seinem Princip nach sorgte Luther folgerichtig durch seine Bibelübersetzung und die Abfassung seiner Katechismen dafür zuerst, daß das Wort Gottes als Heilsmittel in möglichst ausgedehnter Weise für das Verständniß des Volkes zugänglich würde, und erst in zweiter Linie trat die Frage wegen der Organisation des kirchlichen Lebens an ihn heran. Auch in dieser Hinsicht ist die reformirte Kirche eine Ergänzung der Luther'schen.

Und doch zugleich ein Gegensatz, sofern Luther wie auch aus unserm Traktat klar ersichtlich ist, Kirchliches und Politisches mit aller Strenge auseinander hielt.. Der Glaube, das subjektive Heil hat mit dem Staate an und für sich schlechterdings gar nichts gemeinsam; die ganze staatliche Organisation gehört nach Luther zu den Außenwerken, welche den inneren Menschen gar nicht berühren, mit seinem Seelenheile zunächst in gar keinem Zusammenhange stehen. Je strenger Luther hiedurch scheidet, je energischer er dem Staate gibt, was ihm gehört, je klarer aus seinen Vordersätzen folgt, daß von Seite des Glaubenslebens der Christ keine Rechte habe, im Interesse des Glaubens für diese oder jene Staatsform einzutreten: um so berechtigter ist Luther auf der anderen Seite, vom Staate zu fordern, daß er das Wort Gottes unbehelligt verkündigen lasse, ihm kein Hinderniß in den Weg lege, sofern dieses Wort Gottes es nicht auf eine Organisation des Staatslebens, sondern vielmehr auf Erweckung und Erhaltung christlicher Frömmigkeit abgesehen habe, während Zwingli auch das politische Leben im engsten Zusammenhang mit dem kirchlichen nach den objektiven Normen des Wortes Gottes organisirte. Doch wäre es vollständig verfehlt, wenn man Luther wegen dieser strengen Scheidung zwischen kirchlichem und politischem Gebiet einer kalten Interesselosigkeit für das nationale und politische Leben beschuldigen wollte. Es zerfällt diese Beschuldigung vollständig in Nichts, nicht bloß angesichts der warmen Liebe Luthers zum deutschen Volke, von welcher sein ganzes Leben und Wirken getragen ist, des großen Vertrauens, das er auch als politischer Rathgeber bis an sein Lebensende genoß, sondern auch angesichts der ganzen Anschauung unseres Traktats. Denn dadurch daß der christliche Glaube sich mit innerer Noth-

wendigkeit umsetzt in eine alle menschlichen Verhältnisse umspannende und belebende Liebe, gewinnt Luther auch für das Verhältniß des Christen zum politischen und nationalen Leben ein positives Princip, einen positiven Standpunkt, ganz im Gegensatz zum weltflüchtigen Pietismus, welcher eine positive Beziehung zu diesen Lebenskreisen, zur „Welt“ ablehnt. Dieses Verhältniß ist die Liebe zum Nächsten, worin die Liebe und der freudige Gehorsam gegen Gott sich beweist, im weitesten und umfassendsten Sinne. Denn der Christ „muß mit dem Nächsten zu schaffen haben“, und dieser Nächste ist, wenn Luther davon auch nicht ausdrücklich redet, nicht etwa bloß dieses oder jenes Individuum, sondern ein Glied des Ganzen, der Gemeinde, der Nation, der Menschheit; und wenn der Glaube wirksam wird in der Liebe, so ist der glaubig-fromme Christ zugleich der wahre Vaterlandsfreund und Bürger, welcher mit Rath und That, mit zarter Schonung, wie mit kräftigem Handeln dem Wohle seiner Nebenmenschen sich unterordnet, und auch in dieser freien Liebesthätigkeit als ein Glied des großen Ganzen die Freiheit eines Christenmenschen beweist.

Schwaigofer

Bayerische StaatsBibliothek

Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Baur, August,

Luthers Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen (de libertate christiana) nach Entstehung, Inhalt und Bedeutung dargestellt und entwickelt ein Beitrag z. Verständn. Luthers u. des lutherischen Protestantismus

Zürich 1876

Ph.pr. 107 f
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11169873-5